ISSN 0717-2761

13

Nomadías

Julio de 2011 Número 13

Facultad de Filosofía y Humanidades. Fundada en 1842.



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina (CEGECAL)



Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile



Editorial
Cuarto Propio

Recorre este número la iconografía de la obra de la fotógrafa chilena Marcela Poch. (www.marcelapoch.cl)

En la sección "Palabra tomada" se encuentran las fotografías tomadas por Alexander Heller, cineasta de LaPala. (www.lapala.cl)

© Nomadías / Facultad de Filosofía y Humanidades / ISSN 0717-2761

Universidad de Chile / Facultad de Filosofía y Humanidades

Impresión: LOM Editores

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE / 1ª edición, julio 2011

Índice

Antología

Reseñas



Artículos

MARCELA POCH



REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número 13, 9 - 30

El duro tránsito del 'ser mujer' y el 'ser hombre' esclavo en el Chile colonial. Una reflexión desde la infancia

The Hard Transition of 'Being Woman' and 'Being Man' Slaves in the Colonial Chile. A Reflection from Childhood

Montserrat Arre Marfull
Universidad de Chile
montserrat.arre.marfull@gmail.com

SÍNTESIS
El presente artículo ha sido generado a partir de documentación de la Provincia de Coquimbo, entre 1700 y 1820. Propone una reflexión frente a la construcción de una identidad cautiva. El planteamiento principal es que las niñas y niños esclavizados, nacidos bajo la condición de la cautividad no eran conscientes de ella, sino que se transformaban paulatinamente en esclavos. La conciencia de la no-libertad y de lo que significaba la libertad era un aprendizaje adquirido conforme pasaban los años, aprendizaje que era asumido en su total magnitud en el momento en que el niño o la niña dejaba de serlo, para convertirse en un adulto trabajador o sirviente doméstico.

ABSTRACT
The article pres*ented here has been built from documentation of the Province of Coquimbo, between 1700 and 1820. It proposes a reflection about the construction of captive identity. The main approach is that the enslaved children, born under the condition of captivity were not conscious of it, but gradually they transformed into slaves. Awareness of non-freedom and what freedom meant it was learning that they acquired as the years passed, surely that learning was assumed totally at the time the boy or the girl ceased to be child, to become an adult worker or domestic servant.*

Palabras clave: Provincia de Coquimbo, esclavitud negra, niñez, tráfico de esclavos, jesuitas.

Keywords: Province of Coquimbo, black slavery, childhood, slave trade, Jesuit.

"De un siervo hijo del África nacido,
cuando era todavía infante tierno,
su diversión funesta había sido
pasar las lentas noches del invierno
junto al hogar, de chispas mal henchido,
escuchando a su padre sempiterno
dolor contar de su nación proscrita
en donde quiera que el cristiano habita"[1]

1. Introducción

El presente escrito pretende, de alguna manera, analizar los procesos de crecimiento o aprendizajes de los esclavos de ascendencia africana en el Nuevo Mundo. El planteamiento es que las niñas y niños esclavizados, nacidos bajo la condición de la cautividad, no eran conscientes de ella, sino que se transformaban gradualmente en esclavos. La conciencia de la no-libertad y de lo que significaba la libertad era un aprendizaje adquirido conforme pasaban los años, el que seguramente era asumido en su total magnitud en el momento en que el niño o niña dejaba de serlo, para convertirse en un adulto trabajador o sirviente doméstico; en el momento en que llegaba a comprender que su persona tenía un precio y que no era dueño de sí mismo. ¿Cómo nace la esclava y el esclavo? ¿Cómo surge y en qué momento aparece la conciencia de la cautividad y la obediencia a un otro?

Las preguntas planteadas anteriormente apelan a la experiencia del proceso de la esclavización, experiencia que siendo difícil de rastrear a través de fuentes, puede bien llevarnos hacia la reflexión histórica sobre la realidad de los niños y niñas esclavas durante la época colonial en Hispanoamérica. Los casos particulares que inspiraron la presente reflexión fueron la constatación de una presencia importante de esclavos-niños, pequeños y pequeñas que no sobrepasaban los 12 años de edad y que ya eran transados como mercancía en los mercados locales de La Serena durante el siglo XVIII y hasta 1820[2].

Casos judiciales, ventas, cartas de libertad, inventarios, testamentos, registros parroquiales y padrones son documentos que nos llevan a reconocer la presencia africana y afromestiza esclava

en las diferentes zonas de nuestro país[3]. Todos ellos dan cuenta de un entramado de relaciones de parentesco y compadrazgo, de historias de vida, de trayectorias de libertad, de una conciencia de ser y estar, de un espacio múltiple de sujetos en pugna y entablando relaciones de solidaridad. Sin embargo, dentro de este mundo, donde aparecen constantemente los esclavos de ancestro africano, la presencia de los niños se desvanece al ser representados finalmente por sus padres o sus amos.

En general, las condiciones de los niños y niñas durante la época colonial en Chile, es una realidad que sólo recientemente ha comenzado a ser investigada. Los principales trabajos sobre el tema, se detienen en datos principalmente demográficos y apelan, además, a la situación de extrema indefensión e inferioridad sufrida por los niños, quienes era objeto de maltratos y violencias, a los cuales no se los consideraba más que como adultos en miniatura, incapaces e incivilizados (Salinas, 2001, 2007; Cavieres, 2001; Milanich, 2001; Delgado, 2001; Rojas, 2007; Guerra; 2007; Pizarro, 2008). Su existencia se valoraba en tanto potenciales adultos, especialmente los de más bajos estratos socioeconómicos, ya que eran esenciales como brazos para el trabajo. Estas investigaciones dan cuenta de los espacios de los niños y de la inexistencia del concepto de infancia o niñez en la sociedad tradicional, como existiría después con la modernidad. La idea de la concepción pasada del niño como un ser incivilizado el cual no es comprendido en su individualidad, sino como un adulto menos capaz, ha sido tratada por diversos autores más allá de América Latina. Uno de los más conocidos y cuestionado, ha sido Philippe Ariès (1987). Según este autor, los niños eran vistos como cuerpos incompletos y, al mismo tiempo, sujetos-objeto pertenecientes a sus padres los cuales pretendían hacerlos parecerse lo más pronto posible a ellos.

Este juicio ha sido refutado por la investigación de Linda A. Pollock (1990), quien en una exhaustiva revisión de la bibliografía sobre la niñez en Europa y Estados Unidos, da cuenta como desde Ariès, se ha descrito la infancia o niñez durante el antiguo régimen y hasta fines del siglo XIX como trágica y violenta, a razón de prácticas y costumbres vejatorias para los niños, los cuales eran considerados adultos en miniatura. Estas ideas, dice Pollock, no pueden dar cuenta de una realidad absoluta, pues si bien existían prácticas violentas, la situación general del trato de padres a hijos no pudo haber sido tan dramática, puesto que de lo

contrario se habrían forjado generaciones de hombres defectuosos y no se hubiese obedecido al principio natural de la búsqueda de la supervivencia de la especie a través de la descendencia; si las conductas hubieran sido tan aberrantes, finalmente, no sería posible la sucesión de las generaciones. En relación a esto, cabe preguntarse qué se ha considerado como "extrema violencia" y "maltrato". Este es un asunto que no abordaremos en este trabajo, sin embargo sería interesante de indagar. Luego, siguiendo a Pollock, si los niños no eran considerados un otro en relación a los adultos, según los primeros autores, por qué al nombrarlos se los diferenciaba, y cómo se explicarían las preocupaciones especiales otorgadas a ellos descritas en su propia investigación[4].

Teniendo lo anteriormente en cuenta, el presente artículo presenta una breve revisión sobre la presencia de los niños esclavos en Coquimbo, luego se analizarán las etapas de la vida y la forma de ser nombradas en las fuentes e investigaciones al respecto, para luego revisar las ideas y prácticas existentes en la sociedad tradicional sobre los lazos familiares y la procreación, en este caso, de los futuros esclavizados.

2. Niños esclavos en Coquimbo

Nicolaza, calificada como mulatilla, el 19 de octubre de 1759 fue vendida en Elqui a su tercer amo. Tan sólo contaba con 12 años de edad[5]. Al igual que Antonio Pizarro, mulatillo que casi medio siglo después que Nicolaza, sería vendido en Barraza (Limarí). Antonio era hijo de Petrona, esclava de doña Micaela Pizarro por herencia de sus padres, quien otorgaba en venta el esclavo a su propio yerno, y este a su vez lo entregó a su esposa como obsequio[6]. Estos son sólo dos ejemplos.

La importante presencia de "mulatillos" y "mulatillas" transadas en el mercado local de la provincia de Coquimbo, se corrobora en las cartas de ventas de La Serena conforme avanza el siglo XVIII, así como en los inventarios Jesuitas realizados al momento de su expulsión en 1767. Hacia fines del mencionado siglo, se intensificaría la venta de menores de 12 años, todos naturales de la zona. Del total de las ventas notariales que aparecen con referencia de edad de la muestra utilizada (1702-1820), el 37,5% correspondía al grupo de niños hasta 12 años, siendo en el segundo período (1762-1820) especialmente mayor, ostentando el 43,9% del total de los consignados con edad.[7] Sin pretender que estas cifras sean absolutas, nos muestran, sin embargo, una

tendencia. La venta de niñas y niños afrodescendientes para la servidumbre, aparece como una actividad importante dentro de la Provincia, representando una parte no menor de lo que son los archivos notariales. ¿Cuántos de ellos habrán sido arrebatados del lado de sus madres? ¿Cuántas mulatillas habrán sido damas de compañía o sirvientas de las "amitas" a las que fueron obsequiadas, que las quisieron como un accesorio más de su ajuar matrimonial?

Tabla I
Edad de venta de esclavos negros y mulatos en Coquimbo según casta

Ventas casta/edad	Niños (0-12)	Jóvenes (13-25)	Adultos (26-40)	Mayor edad (41-)	S/R edad	Total	%
Negros(as)	1	6	3	0	6	16	19,5%
Mulatos(as)	22	17	9	3	12	63	76,8%
S/R casta	1	1	1	0	0	3	3,7%
Total	24	24	13	3	18	82	100%
%	29,3%	29,3%	15,9%	3,7%	21,8%	100%	-------

El año 1767 se decretó la expulsión de los Jesuitas de todos los reinos del Imperio Español y Chile no fue la excepción (Bravo, 1984; Santos, 1992; Sánchez, 2006; Leonetti, 2008). En La Serena, para ese entonces existía un Colegio de la Compañía, el cual tenía además bajo su administración, una Casa de Ejercicios, una Chacra en la rivera norte de la desembocadura del Elqui, una Hacienda en el Valle de Elqui y una Estancia en Quile, en términos del curato de Limarí. Todas estas posesiones cumplían una función específica en la mantención de la Orden en aquella zona, y en todas existieron esclavas y esclavos negros y mulatos. Según los inventarios analizados, los estos cautivos llegaron a ser 71 en el momento del registro, ocurrido durante el año 1767 y principios de 1768[8]. La mayor parte de los esclavos estaban dispuestos en la Chacra de la Compañía, y en segundo lugar, en la Hacienda de Elqui y en el Colegio de La Serena. La Casa de Ejercicios y la Estancia de Quile contaban con poco contingente esclavo, en especial esta última propiedad, la cual era principalmente ganadera[9]. El 39,4% de los cautivos estaban en la Chacra, es decir 28 esclavas y esclavos, negros y mulatos de diversas edades.

Tabla II
Porcentajes de esclavos y esclavas de la Compañía de Jesús La Serena, según casta, sexo y edad

Casta/Edad	niño	joven	adulto	mayor	S/R	total
Negro	**9,9%**	4,2%	7%	**9,9%**	---	**31%**
Negra	**8,4%**	1,4%	**9,9%**	**8,5%**	---	28,2%
Mulato	5,6%	1,4%	0%	**11,3%**	---	18,3%
Mulata	**12,7%**	1,4%	2,8%	1,4%	---	18,3%
S/R	---	---	---	1,4%	2,8%	4,2%
Total	**36,6%**	8,4%	19,7%	**32,5%**	2,8%	100%

Tabla III
Niños y niñas esclavas de la Compañía de Jesús La Serena, 1767

Niños esclavos jesuitas	0-3 años	4-7 años	8-12 años	Total	%
Negros	2	4	1	7	26,9%
Negras	1	4	1	6	23,1%
Mulatos	0	2	2	4	15,4%
Mulatas	4	3	2	9	34,6%
Total	7	13	6	26	100%
%	26,9%	50%	23,1%	100%	----

En la tabla II se observa que la mayor parte de los esclavos eran negros y negras, especialmente los que eran adultos y de mayor edad, mientras que en el grupo de los niños la cantidad de negros y mulatos era idéntica. También se aprecia que los grupos marcadamente mayoritarios eran los de los niños hasta 12 años (ver tabla III) y el de los esclavos de mayor edad, es decir sobre los 41. Las razones de la lógica esclavista de los Jesuitas hasta 1767 no es el tema del presente trabajo, sin embargo, la formulación de este análisis permite aventurar hipótesis sobre la dinámica de compra y reproducción de los esclavos de la Compañía, además de conjeturar elementos demográficos de mayor alcance.

La esclavitud en Coquimbo, y presumiblemente para Chile, hacia la segunda mitad del siglo XVIII tendió a blanquearse mediante el mestizaje y, por otra parte, a disminuir en relación a los porcentajes crecientes de mulatos libres, registrados en fuentes demográficas como el padrón de 1778 y el censo de 1813 (Arre, 2008)[10]. Sumado a esto, el comercio esclavo, que otrora fuera principalmente de negros, africanos o criollos, hacia las zonas mineras del Norte Chico, parecía estar en vías de extinción, por

lo menos según los registros de escribanos en La Serena, pese a la continuación y aumento de la trata a nivel continental (Studer, 1958; Flores, 2003).

Respecto de la Compañía de Jesús, se puede pensar que en los últimos años no habían comprado esclavos nuevos provenientes de la trata extranjera, pues los esclavos denominados "negros de Guinea" tenían todos sobre 50 años de edad. Sabemos que los esclavos africanos solían llegar jóvenes a América, y mayoritariamente hombres. Por lo tanto estos esclavos habían pasado muchos años en las haciendas de la Orden, teniendo descendencia negra o mulata. La mayor cantidad de esclavos y esclavas de mayor edad y niños, demuestran un envejecimiento de la población esclava de los jesuitas y, asimismo, un alto índice de natalidad dentro de los últimos años de negros y mulatos. Junto a ello, la menor cantidad de jóvenes y adultos, puede ser un indicador de una interrupción de la compra de nuevos esclavos africanos o una disminución de ésta durante los últimos 30 años[11]. Según lo revisado en defunciones, se ha podido constatar, además, que la muerte de las esclavas y esclavos negros solía ser en edades avanzadas, mientras que los mulatos morían en todo rango de edad. Pienso que esto se refiere principalmente a los esclavos llegados de África, los cuales, naturalmente, debieron vivir una experiencia dramática que habría puesto a prueba tanto sus cuerpos como sus psiquis, y finalmente los preparó para una vida larga de resistencia en el trabajo.

Se deduce que la mayor parte de los niños de la Orden habían nacido entre 1760 y 1766. Es presumible que la baja en los esclavos de edades entre 13-25 años se debiera, finalmente a varios factores, como fueron la interrupción en la compra, a una alta mortalidad infantil en algún período y la venta de los esclavos jóvenes nacidos en la Compañía. Según el Cabildo de La Serena, en 1752 se registró una peste de viruelas; en 1753, ocurriría lo mismo, además de un período de sequía; y en 1760, nuevamente se registraba una peste.

En los registros para Chile del Asiento Inglés en Buenos Aires, se advierte la inclinación que existía por comprar esclavos negros jóvenes (entre 13 y 25 años), y eran aquellos, además, los más costosos (Studer, 1958; Florentino y Góes, 2007). Como vimos, en el segundo segmento del período analizado de ventas, el comercio de esclavos "niños" tiende a aumentar: de poco más de un cuarto del total que representaba para el primer período a casi la mitad entre 1762 y 1820. Es posible que la lógica fuese la utilidad del esclavo desde sus primeros años, su adaptabilidad, maleabilidad y el menor costo en relación a los negros y a los esclavos y esclavas sobre los 20 años de edad, además de la posi-

bilidad de comprar a la madre con su hijo en algunas ocasiones. De las 72 cartas de venta, 5 son de una madre con sus hijos. Sin embargo, ocurre a veces que los niños son vendidos solos (en 18 casos), incluso de edades tan menores como 2 años.[12]

3. Edades y etapas de vida

Las diferentes ideas sobre etapas de la vida humana adquieren significado en la propia época y cultura en que se manifiestan. Durante el período colonial, cruzado y penetrado por diversas formas de entender el mundo y definirlo, siendo el hilo conductor las que pertenecieron al imaginario Católico e ibérico, podemos decir que tanto el concepto de edad (menor de edad y mayor de edad) así como cada uno de los apelativos de las diferentes etapas de la vida con que se apelaba a las personas, se sometieron a los usos y prácticas de la sociedad tradicional y premoderna que sería este mundo americano colonial.

Las representaciones de la realidad tenían que ver, por una parte con el rito, la tradición y los ciclos naturales; por otro, con las técnicas e ideologías novedosas aportadas por el mundo extra americano y, en última instancia, con la institucionalidad emanada de la administración colonial y la idea de espacio jerárquico conviviendo con el espacio comunitario y la funcionalidad de las partes, a través de la idea de las "repúblicas" o posteriormente, las "castas" coloniales (Araya, 2005).

Este espacio-tiempo, cuya organización social se establecía sobre la funcionalidad de sus componentes racialmente y sexualmente diferenciados, nos ha dejado rastros e indicios de la manera en que era pensada la niñez y las diferencias entre niños y niñas; lo cual nos lleva a la pregunta de cómo habrán sido concebidos los mulatillos y mulatillas que vemos siendo objeto de comercio en Coquimbo.

En relación a las edades, en la época no existía una definición clara en el momento de determinarlas (Mellafe, 1994; Goicovic, 2005; Guerra, 2007). Es una constatación reiterativa el ver la consignación de "entre 10 y 12 años", "de 40 años más o menos", y otras aseveraciones en torno a la edad declarada de los esclavos en diversas fuentes. Se evidencia una aproximación o estimación al declarar la edad de los esclavos. Sin embargo, esto no es privativo para ellos. En la época existía una concepción distinta de lo que significaba el tiempo y la edad, y el tener que determinar esta última, se hacía según ciertas necesidades específicas. Contaba más la apariencia, la funcionalidad de la persona y la finalidad con que se pedía declarar esta edad.

No existió en el mundo tradicional una manera uniforme de

nombrar las edades; sin embargo, hay ciertas formas comunes y aceptadas que han consignado historiadores como Rolando Mellafe (1994, 39-45) e Igor Goicovic (2005, 236). Estas formas separaban la niñez, normalmente, en dos etapas: la de lactancia hasta los 2 o 3 años, y la de doctrina, hasta los 12 o 13 años, aproximadamente. Natalie Guerra (2007, 15-23), por su parte, divide la niñez en cuatro etapas, con la intención de hacerla operativa para los fines que le ocupan, atendiendo además a las fuentes judiciales que utiliza en su trabajo. Estas etapas son: hasta los 2 años es lactante (párvulo, criatura, angelito, niño de pechos), de 3 a 4 es niño de tierna edad, de 5 a 7 años, mocito o muchacho y de 8 a 14 años, el niño aprendiz o doncella.

En el caso de los esclavos y las edades que aparecen en las cartas de venta, estas son en algunas situaciones definidas y, en otras, indefinidas. Estos apelativos "estimativos" según edades, se utilizaban para denominar las diferentes etapas de la niñez y la adultez. Según los datos recogidos para el presente trabajo, coincidiendo en las líneas generales con los autores mencionados, tanto en las cartas de venta como en los inventarios jesuitas, las edades de los esclavos en ocasiones van acompañadas de nomenclaturas que muestran la idea que está tras el número. Al decir *niño de pecho* o *niño pequeño*, se hace referencia a esclavos menores de 2 años. El apelativo *muchacho* o *muchacha*, acompaña la edad alrededor de los 12 años. El diminutivo de mulato o negro (*mulatillo*, *negrito*), también acompaña las edades iguales o menores de 12 años. El decir *moza* o *mozo*, se han de referir a los que tienen alrededor de 30 años. Los *viejos*, son los que tienen más de 50 años. Las otras edades no se ejemplifican con apelativos.

Tal vez la niñez en algunos casos pudo prolongarse incluso hasta los 14 o 15 años (Pizarro, 2008), sin embargo, referente a los esclavos, estamos frente a poblaciones que estaban siendo pensadas en torno al trabajo, cuya niñez no era preciso prolongar más de lo necesario para generar personas aptas para las labores domésticas, artesanales, agrícolas y mineras y, sin duda, aptas también para la reproducción servil, en el caso de las mujeres. Según Manolo Florentino y José Roberto Góes para Brasil "a los 12 años el adiestramiento [de los esclavos] que los volvía adultos había concluido… se observa que era en esta edad que los niños y las niñas comenzaban a traer su profesión por sobrenombre…" (2007, 181).

Dentro de lo catalogado como "niños esclavos" existe una división interna que opera a partir de una constatación docu-

mental, donde los 3 años serían un límite en tanto ha finalizado la lactancia y el niño ha comenzado a caminar tornándose más "independiente"; a los 7 años se iniciaría el proceso de toma de conciencia de su lugar en el mundo, o a lo menos el inicio de las labores domésticas o del oficio designado en tanto esclavo.

Florentino y Góes, en este sentido, declaran que

> [...] el aprendizaje de los niños esclavos se refleja en el precio que alcanzaban. Hasta los 4 años, en el mercado todavía se pagaba una apuesta contra la altísima mortalidad infantil. Pero al empezar a servir… el precio crecía. Entre los 4 y 11 años, los niños tenían poco a poco ocupado su tiempo por el trabajo… El niño aprendía un oficio y a ser esclavo: el trabajo era el campo privilegiado de la pedagogía señorial. (2007, 181)

Un ejemplo de ello, en nuestro caso, son los precios obtenidos de la tasación de los esclavos Jesuitas en La Serena. A continuación la tabla mostrará las variaciones en los precios sólo en las niñas; para los niños el fenómeno es similar.

Tabla IV
Precios de niñas esclavas, Jesuitas La Serena, 1778

Nombre	Edad	Casta	Precio
Francisca de Paula	6 meses	Mulata	50 pesos
María	2 años	*Mulatilla*	125 pesos
Rosa	3 años	Mulata	150 pesos
María de Loreto	3 años	*Mulatilla*	150 pesos
Estefanía	3 años	Negra criolla	150 pesos
Agueda	4 años	Mulata	100 pesos
María	4 años	Mulata	150 pesos
Francisca	4 años	Negra	150 pesos
María de la Encarnación	4 años	Negra criolla	170 pesos
Agustina	5 años	Negra	150 pesos
Manuela	5 años	Negra criolla	180 pesos
Florentina	7 años	Mulata	250 pesos
María de la Concepción	9 años	Negra criolla	250 pesos
Pasquala	10 años	Mulata	280 pesos
Fabiana	12 años	Mulata *Muchacha*	280 pesos

Los niños, en general, no eran seres humanos merecedores de dignidad propia o moralmente completos, pues los padres (u otros adultos) podían libremente disponer de sus personas, a través de una disciplina cotidiana dirigida a guiarlos y educarlos

tanto intelectual como espiritualmente, así como con la utilización de mecanismos crueles de control físico o psicológico. En este sentido, los niños esclavos podrían considerarse doblemente cautivos; su sujeción y trato subordinado (venta, golpes, humillaciones), pudo ser considerado "normal" dentro de las prácticas habituales hacia los niños y en específico a los esclavos. Sin embargo, ¿qué significaba esta cautividad? ¿Cuán igual o distinto era el trato hacia los niños esclavos respecto de los no esclavos?

El adiestramiento de los niños esclavos se hacía con el castigo. No de manera dramática, como los castigos ejemplares dados a los mayores, pero sí con el suplicio cotidiano hecho de pequeñas humillaciones. Así, el pequeño esclavo comprendía que no se trataba sólo de jugar con el hijo del amo a que él era su sirviente, sino que frecuentemente era eso mismo lo que los hombres libres exigirían de él, una actitud constantemente servil.

> Había esclavos que, bajo las órdenes de niños libres, se ponían en cuatro y hacían de bestias… al menos a los ojos de las personas libres, cargar sobre la espalda al futuro dueño no era trabajo, era simple diversión. No cabe duda, que lo que el niño esclavo podía experimentar como 'igualdad familiar' era muy débil y pobre. (Florentino y Góes, 2007, 182-83)

4. Lazos familiares y la procreación de futuros esclavizados

Los niños y niñas se conciben o visualizan generalmente en relación con sus madres (u otra mujer en su reemplazo), las cuales son las que dan la vida y primeros cuidados (Cavieres, 2001). El concepto de "familia" o "maternidad" es un constructo histórico-social, y del mismo modo como sucede con la idea de infancia, nos enfrentamos a una realidad dinámica (Meillaseaux, 1985; Mellafe, 1993; Duby, 2000). Aún así, parece evidente que el lazo generado entre una madre y su hijo es algo que posee un elemento "natural" o "instintivo", interpretado, modificado y canalizado por la cultura.

Las mujeres esclavas, negras y mulatas, fueron quienes generaron la descendencia cautiva de origen africano en nuestro continente. La esclavitud se transmitía por línea materna, y por lo tanto, si un amo concebía en una esclava, sus hijos podían ser vendidos. Asimismo era si la esclava tenía hijos de un indio, mestizo, mulato libre o español. En este sentido, y por el alto índice de ilegitimidad, los hijos de esclavas permanecían normalmente junto a sus madres (Romero, 1980; Hünefeldt, 1988). Sin embargo, en ocasiones, estas madres sólo eran útiles al momen-

to de la gestación y primera crianza, pues sucedía que los hijos nacidos esclavos podían ser transados en el mercado esclavista. Así, se configuraba un escenario trágico y desgarrador, donde acudimos a la desintegración de los lazos de los niños con sus madres.

Este escenario, sin embargo, parece no ser exclusivo de la realidad esclava. El trabajo y servidumbre cautiva, no necesariamente de esclavizados, se dio a lo largo de todo el período colonial, y también durante el siglo XIX (Araya, 1997, 2005). Los niños, en este sentido, fueron utilizados ampliamente como moneda de cambio por sus propios padres cuando se tenían necesidades económicas, dándolos en donación a personas de mejor situación para que los mantuvieran, o bien, como pago por favores. Evidentemente estos niños se unían al contingente de servicio, como criados y criadas. También está el caso de los expósitos, niños huérfanos, que si no eran acogidos por alguna familia de la élite como criados, fácilmente podían convertirse en callejeros y vagabundos (Milanich, 2001; Delgado, 2001). En este sentido, la familia en el contexto de la sociedad tradicional chilena, donde cabía un número de servidumbre integrándola, es en donde se manifiesta y perpetúa la institución de la esclavitud; esto da pie para que se piense en el alejamiento de madres e hijos como un escenario si bien no esperado o deseado, si común en los estratos bajos o serviles de la sociedad.

En Coquimbo, las ventas de niños mulatos y negros hasta 12 años son una manifestación de esta realidad. De los 24 niños vendidos ante notario, sólo 5 fueron entregados con sus madres. Los demás, debieron enfrentarse a un cambio de amo y muchas veces de hacienda o ciudad, es decir, enfrentarse a un cambio radical en sus vidas. ¿Qué habrá sentido un niño negro o mulato al llegar a una familia extraña, teniendo que someterse a los designios ajenos? ¿Cómo se habrá experimentado la venta, en la plaza pública o por medio de un arreglo privado? ¿Qué habrá experimentado Catalina, que en 1716 fue vendida sola a la edad de 2 años o de Estefanía, vendida el mismo año a los 5? ¿Qué sentía una mujer mulata y esclava que sólo es considerada un vientre, y que pare hijos para otros?

Las trayectorias de libertad, que inician con los procesos manumitorios o con el mestizaje a través de la unión de esclavos con mujeres indias o mestizas libres, irían generando poblaciones afrodescendientes libres. Éste es un tema que ha sido tratado de manera importante en la bibliografía para el mundo colonial hispanoamericano desde hace más de 30 años (Schwartz, 1974;

Johnson, 1974). En Chile el tema está siendo abordado desde la década de 1990 en trabajos que dan cuenta de la larga trayectoria de la libertad, la cual sería un lugar común de la esclavitud (Azúa, 2001; Cussen, 2009; Ogass, 2009). Si bien es cierto, en las cartas de venta vemos como las familias de esclavos o bien, las madres y sus hijos, son separados en beneficio del negocio de la trata interna, las cartas de libertad y los casos de petición de otorgamiento de libertad o carta de venta para cambio de amo, dan cuenta de un accionar consciente por parte de las madres y en ocasiones padres de familia, de origen africano. Sin embargo, ¿dónde hallamos a los niños en esta historia? ¿Habrá cambiado la realidad del niño o niña cautiva tras ser otorgada su libertad legal, pues qué habrá significado la "libertad" para ellos?

En general eran las mujeres, menores o madres, las que se liberaban primero. En el caso de las menores (liberadas por familiares), costaban menos dinero y como mujeres especialmente en ámbitos urbanos, tenían más expectativas de logar trabajar como "libres" y juntar un peculio suficiente como para liberar a otros de la familia, como lo demuestra Christine Hünefeldt. Si esto no era así, en cualquier caso, la libertad femenina era mucho más conveniente para quienes recibían el beneficio, pues, en última instancia, la esclavitud era heredada de madres a hijos. Sin embargo, muchos esclavos nunca llegaron a aquella meta, y mantuvieron su cautividad hasta el fin de sus días. Asimismo, otros murieron sin más familia que los otros esclavos de la casa y el propio amo o ama. Sin familia, no porque no hayan procreado, sino porque nunca pudieron gozar de su descendencia, pues no les pertenecía.

Hay un punto interesante de hacer notar, y es qué importancia habrá tenido la descendencia esclava para los amos, más allá de la importancia que tenían estos niños para sus madres. Ciertamente el niño o niña esclava no sólo era un proyecto de adulto, sino que era, desde su nacimiento, un bien agregado al peculio de su amo. En este sentido, los cuidados hacia los pequeños esclavizados tuvieron que encontrarse dentro de las labores importantes de las esclavas de las casas, haciendas o conventos, y contrariamente a lo plateado con relación a la niñez de los estratos sociales pobres en la sociedad tradicional, cuya sufrida situación se manifestaba en el abandono, indiferencia y maltratos por parte de los progenitores y familiares; estos niños debieron ser bien cuidados, tratados con cierta "docilidad". De hecho, es bien sabido que no era poco común que las mismas esclavas que generaban descendencia cautiva, fuesen las que a

su vez amamantaban a sus amitas y amitos, por lo tanto la crianza conjunta fue, en los primeros años de vida, no ser cosa extraña entre españoles y esclavos (Feliú, 1942; Souza, 2008).

Tras los primeros años, comenzaba el tiempo de la adaptación y la toma de conciencia de la cautividad para los nacidos esclavos en estas tierras ¿Cuándo asumían que la madre ya no está, porque ellos *no son* de su madre (como tal vez todos los niños piensan) sino que del amo o ama? ¿Cuándo notan que lo que recibirán de esas extrañas personas no será amor o preocupación gratuita sino interés en su servicio y trabajo?[13] Sin negar que, posiblemente pudieran generarse lazos de afecto entre los amos y sus esclavos, sobre todo con los esclavos nacidos en una casa o criados desde pequeños en ella, estos afectos fueron muchas veces utilizados por el juego dado entre la dominación y las libertades (Hünefeldt, 1988; Mejías, 2007)[14], a través de actos de entrega y recompensa desde en un contexto de sometimiento. Estos afectos pudieron entregarle al esclavo o esclava, a medida que crecía, algún espectro de libertad en retribución por el respeto frente al amo. El afecto, posiblemente nacido de la relación cotidiana, era utilizado en esta relación amo-esclavo para, de alguna manera, crear una sensación de aceptación y adecuación a las normas. Se creaba un acostumbramiento ante el cautiverio, una forma de vida que se tornaba inevitable y que había que saber utilizar.

Este acostumbramiento es, sin duda, un proceso común en la sociedad colonial, donde la esclavitud era un modo de relación de trabajo y servicio común y aceptado. Pese a ello, siempre existieron límites para la cautividad que estribaban en la propia voluntad del esclavizado y sus capacidades humanas, unidas a la concepción legal y cultural sobre la esclavitud (Tellkamp, 2000); he ahí que las posibilidades de pedir (y obtener) la libertad existieran.

5. Conclusiones

La experiencia de la conciencia esclava es algo que no podemos concretar con algún testimonio de vida actualmente para el caso de Chile, excepto por los rastros que nos dejan los casos judiciales o documentos notariales. Podemos, además, intentar profundizar esta percepción a través de la literatura decimonónica, como una manera subrepticia de penetrar la subjetividad histórica (Barrenechea, 2007).[15] Esa experiencia particular del momento en que se sale de la infancia o estado anterior, y se descubre que se es

una persona-cosa, no tan sólo fue vivida por los niños nacidos en estado de cautividad, sino también por los cautivos africanos que vieron estancadas sus vidas en sus tierras natales, para convertirse en seres alienados en un mundo extraño y adverso.

Más allá de los abusos de poder, de la violencia patente, de la inclusión en el mundo español (y la anulación de los orígenes africanos) a través de la suscripción al bautismo, o la vivencia de la venta de sus propias personas, los esclavos africanos y afromestizos tuvieron un origen no-esclavo (aunque fuese sólo la inconsciencia de la cautividad); en algún momento de sus vidas posiblemente se preguntaron sobre las razones de su ser cautivo y el lugar que ocupaban en la sociedad. Existió, seguramente, un tiempo en que dejaron de ser niños (o libres), y se convirtieron en esclavos; no para sus amos o padres, sino para ellos mismos. Asumir la realidad imperiosa de la esclavización y las cadenas invisibles de sus destinos escritos de antemano por el sistema esclavista, la sociedad de castas y la mano del amo propietario.

Por esto, es posible sostener que el esclavo no nace al iniciar la vida. No existe el ser humano que por cuya naturaleza pueda determinarse su estado de cautividad (Davis, 1968; Hurtado, 2006). La esclavización es un proceso por el cual un ser humano se impone por sobre otro, a partir de razones que van legitimando su superioridad dentro de la sociedad en que se desarrollan estas relaciones de sometimiento. Toda relación esclavista presupone un abuso de poder. En el caso americano, este uso y abuso del poder ejercido por los europeos durante la trata de esclavos africanos y su utilización como mano de obra y servidumbre, se sustentó en teorías xenófobas basadas en una tradición llena de prejuicios "de sangre" que justificaban el sometimiento, pero que no eran el origen de éste.

El niño o niña esclava, a pesar de no nacer esclavizado según su naturaleza humana, crecía socializando como tal; desde ahí transitaba desde un estado de semiinconsciencia de la cautividad, donde requería de los cuidados de su madre o de alguien que la reemplazara, para luego pasar al trágico estado de saberse tal vez indefenso frente al mundo de los otros sus superiores, los amos, los cuales están en una condición legal y social legitimada de hacer ejecución de actos que atentaban contra su intrínseca libertad. Este estado de diferenciación de estatus era socialmente aprendido y aceptado.

El niño esclavo, así como cualquier niño, debía aprender los códigos sociales de conducta; estos códigos iban de la mano de un porvenir dado y de una escasa posibilidad de elección. La niña o

niño esclavo, cuando sale de su estado de inconciencia, está más terriblemente cautivo que un adulto, que lleva ya años de cautiverio, puesto que la experiencia de saberse no-propio exacerba la sensación de aprisionamiento y desesperación ante los infortunios inciertos de la cautividad, especialmente cuando han de quedar solos frente a un amo extraño, sin el cobijo del hogar que los vio nacer. Conforme pasa el tiempo, el cautivo que se transformaría en adulto o adulta, aprendiendo ya a subsistir como esclavizado, intentará penetrar el entramado social, y desde la esclavitud, o desde una eventual libertad, podrá participar de una sociedad diferenciada, jerárquica, estamental.

En este sentido, es significativo revisar las trayectorias de libertad y la función de las mujeres esclavas o ex esclavas, que sin duda previeron una salida del estatus de cautivas tanto para ellas como para sus hijos, o bien tuvieron un contacto social desde niñas que les entregó las herramientas para cambiar de situación. Aún así, la experiencia inicial de la esclavización era una herida emocional tremendamente intensa, no tan sólo para el africano cautivo en su tierra natal, que hubo de sufrir el pasaje hacia su condena, sino que también para el niño nacido bajo el régimen esclavista. La realidad de los niños esclavos desde su inconsciencia, lo situaban inicialmente en una posición de desmedro dado su nacimiento manchado, siendo hijo de esclava; ésta no es una realidad apropiada por el niño o niña, que aún no ha adoptado completamente los códigos de los adultos, pues está en proceso hacia ello. Hasta los 6 años podemos decir que los niños son "infantes", etapa donde la capacidad de conciencia tiene más relación con los estímulos básicos y directos que con una noción reflexiva frente a los hechos. Alrededor de esta edad, los infantes comienzan a sufrir cambios radicales física y psicológicamente, y están ya capacitados para trabajar. Sin duda, vivir la esclavitud fue un duro golpe entre los 8 y 12 años, que es cuando el niño se prepara más específicamente para la vida adulta. El esclavo nacía para sí y como tal en tanto adquiría conciencia hacia la adultez.

El aprendizaje de vida bajo el régimen negrero inicia con el nacimiento, sin embargo, creo que este ser esclavo no se completaba como tal hasta el fin de la niñez. El sujeto libre que muere con la esclavitud no es, a fin de cuentas, un hombre o mujer, es el niño o niña. La libertad muere con la niñez, y el no-niño muere en el camino hacia la mayoría de edad, hacia la conciencia de sí. El esclavo nace con el fin de la infancia.

Notas

1 Salvador Sanfuentes. *El Bandido*. 1846. En *Leyendas nacionales*, Santiago de Chile: [s.n.], 1885. Cit. en Barrenechea, 2009, p. 204.

2 La Serena era la ciudad capital y puerto de la Provincia de Coquimbo, la cual formaba parte del Obispado de Santiago. Esta provincia se caracterizaba por su minería, razón principal por la que fueron llevados esclavos africanos desde el siglo XVI, ante la falta de mano de obra local. Sobre mano de obra y demografía de la zona consultar Rolando Mellafe, 1959 y Jorge Pinto Rodríguez, 1979, 1980.

3 Durante los últimos años se ha abierto el interés por el conocimiento de nuestro pasado africano. El estudio de la esclavitud negra, asimismo de los afrodescendientes libres y las relaciones interraciales durante el período colonial, son temas que están siendo tratados por la historiografía chilena. Algunos trabajos interesantes de mencionar: Soto, 1992; Cussen, 2006, 2009; de Ramón, 2006; González, 2006, 2008; Arre y Moraga, 2009.

4 Su trabajo consta de una revisión sistemática de diarios de vida y autobiografías de niños entre el año 1500 y 1900 en Estados Unidos e Inglaterra, y aunque se preocupó de ser exhaustiva en su búsqueda, logrando una revisión muy completa, la gente que sabía escribir en la época era la menor parte de la población.

5 Archivo Histórico Nacional (AHN), Escribanos de La Serena (ELS), Vol. 22, fojas 280-281.

6 AHN, ELS, Vol. 22, fojas 172-173v.

7 AHN, ELS, Volúmenes 3, 19, 20, 22, 45, 64, 65, 66, 67.

8 Amunátegui Solar (1928: 141) cuenta 65 esclavos en total, que es la cifra que también aparece en un informe oficial dentro de los documentos de la expulsión (AHN, Jesuitas de Chile (JCh), Volumen 5), sin embargo, en cada uno de los inventarios hechos por separado, y juntando todos los esclavos de éstos, no da esta cifra de 65, sino que son 71. Tal vez hubo algunos esclavos no considerados en el primer informe, por estar en Quile por ejemplo, donde habían muy pocos, o porque nacieron posteriormente.

9 AHN, Jesuitas de Chile (JCh), Volumen 5, fjs. 199-199v, 1767-68.

10 Para consultar un resumen del Padrón de 1777-78, ver Marcello Carmagnani y Herbert Klein. "Demografía Histórica: La población del Obispado de Santiago. 1777-1778". *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, nº 72, 1965, pp. 57-73 y para 1813 ver *Censo de 1813. Levantado por don Juan Egaña de orden de la Junta de Gobierno formada por los señores Pérez, Infante y Eyzaguirre*. Santiago: Editorial del Archivo Nacional, Imprenta de Chile, 1953.

11 Coincidiendo, tal vez, con el fin del Asiento Inglés. Por otra parte, puede plantearse la idea de que los jesuitas estimulaban la reproducción de sus esclavos, o por lo menos el establecimiento

de matrimonios y familias, y posiblemente procedían a vender a algunos de los hijos nacidos de las uniones, de quienes podían sacar mayor ventaja, aquellos en edades sobre los 15 años y en buen estado de salud.

12 Casos como el de Doña Nicolasa Navarro el año 1716, que al morir deja en venta a sus esclavas con sus hijos, para el pago de capellanías del Convento de San Francisco. Las esclavas son Lorenza (36 años) y su hija Rafaela de 1 año 9 meses (ambas en 550 pesos), y María Jesús (24 años) y su hijo de pecho (ambos en 650 pesos). También deja en venta en solitario una "mulatilla", hija de una esclava de la difunta, de 5 años, llamada Estefanía. AHN, ELS, Volumen 19, fojas 177v, 188 y 158v. También el caso de una esclava de tan sólo 2 años vendida, se registra, asimismo, en 1716, cuando Doña Escolástica de Godoy vende a Catalina, por 125 pesos, ELS, Volumen 19, foja 181v.

13 Sobre el tema del interés puesto en los hijos, no hay que olvidar que, si bien en este caso hablamos de los esclavos, en relación a los hijos "libres" ya sean de padres de las altas esferas o del bajo pueblo, también subsistía un interés en sus personas en tanto ellos eran el sostén futuro de sus progenitores y de la familia, ya sea resguardando el apellido, el honor y el patrimonio, o bien, como una fuente de ingresos mediante el trabajo tanto en ámbitos urbanos como en rurales.

14 Sobre las relaciones domésticas de las esclavas y sus amos y las relaciones sentimentales y sexuales entre esclavos(as) y amos(as), Hünefeldt se refiere a la importancia social de los esclavos en las casas limeñas, y los conflictos surgidos de la cercanía de éstos con la familia. Los esclavos y especialmente las esclavas, de diferentes modos, lograban utilizar las posibilidades de un trato sexual con sus amos para obtener beneficios y en última instancia la libertad. Para el caso de Chile, ver Mejías, 2007. La autora en este caso, declara que los esclavos, a pesar de ser un grupo cosificado a partir de las relaciones de poder dadas en la sociedad jerárquica colonial, pudieron igualmente constituirse como personas a través de las prácticas y aspectos relacionados con la afectividad y la corporalidad que se desarrollaron tanto en situaciones de dominación como de trasgresión.

15 Fernando Santiván publicó en 1951 *El mulato Riquelme*, autobiografía ficcional de Gregorio Riquelme, joven criado mulato de la familia de la madre de Bernardo O'Higgins. Pese a no ser el verdadero protagonista de la historia, da cuenta de la presencia de origen africano en Chile, incluso en los albores de la Independencia y de sus posibles experiencias vividas. Fernando Santiván, *El mulato Riquelme*, Editorial ZIG-ZAG, Santiago, 1973. Para consultar sobre negros en la literatura chilena ver Paulina Barrenechea, 2007, 2009. Según Barrenechea, existe un fenómeno de silenciamiento de nuestro origen en parte afrodescendiente, que

conformaría o completaría nuestra historia nacional y literaria, que no aparece en la literatura más que como un otro distinto que intenta penetrar y perderse en la cultura dominante. Este silenciamiento y al mismo tiempo traición del origen se refleja en la novela de Santiván, que así como otras obras, hacen uso tanto del *"prejuicio como [d]el abuso de los estereotipos [que] serían frecuentes en la forma en que la literatura iría acogiendo a la alteridad"* (2007, 81)

Bibliografía

Amunátegui Solar, Domingo. *El Cabildo de la Serena (1678-1800).* Santiago: Imprenta Universo, 1928.

Araya, Alejandra. "Sirvientes contra amos: Las heridas en lo íntimo propio". En Cristián Gazmuri y Rafael Sagredo (eds), *Historia de la Vida Privada en Chile*, Tomo I, Santiago: Taurus, 2005, pp. 161-197.

Araya, Alejandra. "Trabajadores del siglo XIX en Chile: de semovientes a máquinas de carne y hueso. (El orden de producción maquinal y el liberalismo)". *Anuario de Postgrado*, nº 2, Universidad de Chile, 1997, pp. 165-187.

Ariès, Philippe. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. 1960. Madrid: Taurus, 1987.

Arre Marfull, Montserrat y Karrizzia Moraga Rodríguez. "Litigios por sevicia de negros y mulatos esclavos. Estrategias de 'sobrevivencia social' en Chile colonial (s. XVIII)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2009, URL: http://nuevomundo.revues.org/index55954.html

Arre Marfull, Montserrat. "Esclavos en la provincia de Coquimbo: Espacios e identidad del afrochileno entre 1702 y 1820". Universidad de Chile: Tesis para optar al Grado de Licenciada en Historia, 2008.

Azúa, Ximena. "Soy negra, pero hermosa". *Cyberhumanitatis*, nº 19 [En línea], 2001, URL: http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/19/azua.html.

Barrenechea Vergara, Paulina, "El rostro más negro. La travesía literaria de un bandido-cimarrón en Chile". *Revista Chilena de Literatura*, nº 74, 2009, pp. 197-211.

Barrenechea Vergara, Paulina. "*El mulato Riquelme* de Fernando Santiván: Estallido de alteridad, mala casta, traición y venganza". En Gilberto Triviños y Dieter Oelker (eds.), *Crítica y creatividad. Acercamiento a la literatura chilena y latinoamericana*, Concepción: Editorial Universidad de Concepción, Serie Monografías, 2007, pp. 77-93.

Bravo Acevedo, Guillermo. "La administración de las Temporalidades de jesuitas en el Reino de Chile". *Cuadernos de Historia*, nº 4, 1984,

pp. 87-108.
Carmagnani, Marcello y Herbert Klein. "Demografía Histórica: La población del Obispado de Santiago. 1777-1778". *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, nº 72, 1965, pp. 57-73.
Cavieres, Eduardo. "Ser infante en el pasado. Triunfo de la vida o persistencia de estructuras sociales. La mortalidad infantil en Valparaíso, 1880-1950". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, nº 5, 2001, pp. 31-58.
Cussen, Celia. "La ardua tarea de ser libre: manumisión e integración social de los negros en Santiago de Chile colonial". En Celia Cussen (ed.), *Huellas de África en América: Perspectivas para Chile*, Santiago: Editorial Universitaria, 2009, pp. 109-135.
Davis, David B. *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*. Buenos Aires: Paidos, 1968.
Delgado V., Manuel. "La infancia abandonada en Chile. 1770-1930". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, nº 5, 2001, pp. 101-126.
Duby, Georges. *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
Feliú Cruz, Guillermo. *La Abolición de la esclavitud en Chile: Estudio histórico y social*. Santiago: Editorial Universitaria, 1942.
Florentino, Manolo y José Roberto Góes. "Morfologías de la infancia esclava. Río de Janeiro, siglos XVIII y XIX". En Pablo Rodríguez y María Emma Mannarelli (coords.), *Historia de la infancia en América Latina*, Bogotá: Universidad del Externado de Colombia, 2007, pp. 171-186.
Flores Guzmán, Ramiro A. "Asientos, compañías, rutas, mercados y clientes: Estructura del tráfico de esclavos a fines de la época colonial (1770-1801)". En *Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú*, Tomo II, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2003, pp. 11-41.
Goicovic, Igor. "Sociabilidad de los niños y jóvenes populares en Chile tradicional". En Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (eds.), *Historia de la vida privada en Chile*, Tomo I, Santiago: Taurus, 2005, pp. 231-267.
González Undurraga, Carolina. "Los usos del honor por esclavos y esclavas: del cuerpo injuriado al cuerpo liberado (Chile, 1750-1823)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, 2006 URL: http://nuevomundo.revues.org/index2869.html
González Undurraga, Carolina. "La vida cotidiana de las esclavas negras: espacio doméstico y relaciones familiares en Chile colonial". En Sonia Montecino Aguirre (comp.), *Mujeres chilenas: fragmentos de una historia*, Santiago: Editorial Catalonia, 2008, pp. 41-54.
Guerra Araya, Natalie. "Niños de carne y hueso o las imágenes del cuerpo incompleto: violencias, afectos e infancia en Chile Colonial. Siglo XVIII". Universidad de Chile: Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, 2007.

Hünefeldt, Christine. *Mujeres. Esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854*. Documento de Trabajo nº 24, Historia nº 4, Lima: IEP Ediciones, 1988.

Hurtado Galvez, José Martín. "Esclavitud y esclavismo durante la Nueva España". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas,* nº 13, Vol. 1, [En línea] 2006. URL: http://revistas.ucm.es/cps/15786730/articulos/NOMA0606120139A.PDF

Johnson, Lyman. "Manumission in colonial Buenos Aires, 1776-1810". *The Hispanic American Historical Review*, nº 2, Vol. 59, 1974, pp. 258-279.

Leonetti, Juan Eduardo. "La Expulsión de los Jesuitas y la Política Fiscal en la América Hispánica". *XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas: "interacciones y sentidos de la Conversión",* Buenos Aires, 2008 [En línea] URL: http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/68071731917241506322202/031640.pdf?incr=1

Meillaseaux, Claude. *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI Editores, 1985.

Mejías Navarrete, Elizabeth. "La esclavitud doméstica en sus prácticas: los esclavos y su constitución en personas. Chile 1750-1820". *Fronteras de la Historia*, nº 12, 2007, pp. 119-150.

Mellafe, Rolando y Lorena Loyola. *La Memoria de América Colonial*. Santiago: Editorial Universitaria, 1994.

Mellafe, Rolando. *La Introducción de la esclavitud negra en Chile: tráfico y rutas*, Santiago: Universidad de Chile, 1959.

Mellafe, Rolando. *Seminario Historia de la familia, la población y las mentalidades. Segundo informe*. Universidad de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, 1993.

Milanich, Nara. "Los hijos de la Providencia: el abandono como circulación en el Chile decimonónico". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, nº 5, 2001, pp. 79-100.

Ogass Bilbao, Claudio. "Por mi precio o mi buen comportamiento: oportunidades y estrategias de manumisión de los esclavos negros y mulatos en Santiago de Chile, 1698 – 1750". *Historia*, nº 1, Vol. 42, 2009, pp.141-184.

Pinto Rodríguez, Jorge. *La Población de La Serena en el Siglo XVIII. Crecimiento y estructura ocupacional en un área urbana del Chile Colonial*. La Serena: Universidad Técnica del Estado, 1979.

Pinto Rodríguez, Jorge. *La Población del Norte Chico en el Siglo XVIII*, Coquimbo: Talleres Gráficos U. Del Norte, 1980.

Pizarro Núñez, Nancy. "Niños sin infancia: la niña Úrsula Suárez en los espacios cotidianos del Santiago colonial". Universidad de Chile: Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, 2008.

Pollock, Linda A. *Los Niños Olvidados. Relaciones entre padres e hijos de 1500 a 1900.* 1983. México: FCE, 1990.

Romero, Fernando. "Papel de los descendientes de africanos en el de-

sarrollo económico-social del Perú". *Histórica*, nº 1, Vol. 4, 1980, pp. 53-93.

Sánchez Andaur, Raúl. "Entre la cruz y la razón: El colegio jesuita San Francisco Javier de la Limpia Concepción (Chile 1610-1767)". *Revista de Historia de América*, nº 137, 2006, pp. 167-200.

Santos, Ángel. *Los Jesuitas en América*, Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

Schwartz, Stuart. "The manumission of slaves in colonial Brazil: Bahia, 1684-1745". *The Hispanic American Historical Review*, nº 4, Vol. 54, 1974, pp. 603-635.

Soto, Rosa. "Negras esclavas. Las otras mujeres de la colonia". *Proposiciones*, nº 21, 1992, pp. 36-49.

Souza Campos, Paulo Fernando de. "Los negros y los cuidados en las familias de Brasil: una visión histórica e iconográfica". *Cultura de los Cuidados*, nº 24, Año XII, 2008, pp. 26-34.

Studer, Elena F.S. de. *La trata de Negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Argentina: Universidad de Buenos Aires, 1958.

Tellkamp, Jörg Alejandro. "Esclavitud, libertad y derecho: discusiones a partir de la Colonia (1550-1630)". *Tópicos*, nº 19, 2000, pp. 275-296.

REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número 13, 31 - 45

"Todas *en ella*" [1]: Armonía Somers y la lectoescritura como construcción identitaria

"All in Her": Armonía Somers and the Readwriting as a Construction of Identity

Núria Calafell Sala
Universidad Autónoma de Barcelona
namour_20@hotmail.com

SÍNTESIS
Los textos de Armonía Somers se caracterizan por representar el conflicto de una vivencia femenina de la escritura, ubicada siempre en un lugar al margen, en la que no solo el concepto de sujeto, sino el de la escritura misma van a ser resemantizados. Desde aquí, este trabajo se detendrá en aquellos puntos conflictivos que fueron construyendo la figura "mujer escritora", marcada por la huella de un exceso. Para ello, realizaré un recorrido de lectura por las distintas estrategias que, tanto la propia autora como aquellos que se acercaron a ella, utilizaron para llevar a cabo este pequeño pero significativo gesto de redefinición.

ABSTRACT
Armonía Somers' texts represent the conflict of a female kind of writting, always placed in a marginal location in which not only the concept of subject is resemantized, but also the notion of writting. In order to explain that, this essay will stop in those conflictive points that had constructed a "female writer" figure, signed by the print of an excess. For this, I'll make a route of reading by the different strategies that the autor herself , and almost all the people who approached to her, used to get that small but significant step of redefinition.

Palabras clave rostrificación, subjetividad, escritura de mujer, lectura.

Keywords: rostrification, subjetivity, female writting, reading.

1.- Retrato de un rostro

Es casi un lugar común que la rueda de las (des)identificaciones en el campo de la literatura y –más ampliamente– del arte, gira hasta agotar las posibilidades interpretativas: de la persona al personaje, del personaje al mito, del mito al cuerpo, del cuerpo al sujeto, y vuelta a empezar. Ahora bien: ¿qué sucedería si en vez de ir de un lado a otro la rueda pisara todo lo que va encontrando en su camino? En otras palabras: ¿y si en vez de un deslizamiento se produjera una sustitución? La doble impostura de Armonía Somers (Pando, 1914 - Montevideo, 1994) reivindica una manera *otra* de relacionarse con el exterior en la que la mirada lectora queda relegada a un tercer estadio:

> Narrar –confesará en su "Diálogo" con Miguel Ángel Campodónico– es en primera instancia acopiar materiales, sensaciones, situaciones, en un acto a veces involuntario de almacenamiento. Luego adviene una arquitectura que puede resultar estable o venirse abajo según la buena o mala disposición de los elementos. Y en último extremo se trata de formular una invitación a estar juntos con el lector, lo que depende de un soplo vital sin el que aquella forma pura sería sólo eso, forma, aunque con minúscula (Campodónico, 1990, 230).

Una acumulación, una construcción y, finalmente, una invitación a compartir el resultado de la creación: "La obra es la "caja negra del escritor" (…) Leed y os responderé. Pero nunca al tanteo, sino, si podéis, tirando a fondo", afirma taxativamente en su "Carta desde Somersville" (Somers, 1992, 1159). El resultado, pero jamás el proceso. Quizá sea por eso que, a diferencia de muchos otros modelos, lo acertado en ella no es hablar de un salto de la persona al personaje, sino de un enfrentamiento: el que oculta el rostro tras una máscara sobre la que se imprimen los signos de un cara a cara múltiple. Ni una reivindicación del cuerpo ni una proyección biográfica del yo, sino lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari denominaron una "rostricidad" [visagéité], esto es, aquello que no se produce hasta que:

> (…) la cabeza deja de formar parte del cuerpo, hasta que deja de ser codificada por el cuerpo, hasta que ella misma deja de tener un código corporal polívoco multidimensional –hasta que el cuerpo, incluida la cabeza, se encuentra decodificado y debe ser *sobrecodificado* por cualquier cosa que se denomine Rostro[2].

En efecto, en Armonía Somers nos encontramos con un cuer-

po que se esconde del objetivo y que se vuelca, en cambio, en la pulsión desbordada de la palabra, en el latido de todas y cada una de las letras que van construyendo un universo que es y no es propio. Y es que, como una vez más supieron adelantar ambos filósofos, "[l]a rostrificación no opera por semejanza, sino por el orden de los argumentos".[3] Esto debería explicar por qué con la publicación de su primer relato ficcional en 1950 se suceden reacciones diversas en el campo crítico, desde pensar una autoría colectiva hasta tenerla por el resultado de una mente masculina degenerada.[4] Asimismo, podría revelar por qué Armonía Liropeya Etchepare Locino blinda su imagen pública con un férreo control[5] y desata en el espacio textual un imaginativo juego de dobles. Como ya señalara María Cristina Dalmagro:

> Al comienzo de la década del cincuenta, cuando inició su carrera literaria, y ante el carácter de sus escritos literarios, se evidenciaron las intenciones, tanto personales cuanto de la crítica en general, de distanciar y diferenciar los ámbitos. De allí la justificación por el uso del seudónimo, aunque si se analizan [de] sus publicaciones del período se comprueba que hay una fuerte interrelación entre ambas actividades. Un texto posibilita esta articulación: el ensayo *Educación de la adolescencia*, punto de unión muy estrecho entre "las dos caras de la misma moneda" que supone su doble identidad (2003, 206).

En clara voluntad trasgresora, la uruguaya crea dos personajes y los hace discurrir en ámbitos distintos. Entre Armonía Etchepare de Henestrosa, la buena Maestra que, aceptando el rol que la sociedad le depara, habla desde y para la docencia[6] y "[l] a torturada Armonía Somers" que, según Ángel Rama (s.a., 65) perforaría la ya de por sí frágil estructura de la literatura uruguaya, traba una única cohesión: esa "(…) *vocación de sondeo de lo humano*" que, en sus propias palabras, la impulsará a educar con ideales y a escribir sobre educación con estos mismos ideales, "pero dejando para una personalidad reservada, ya sea inédita o édita, *bajo un seudónimo cualquiera, el enunciado del problema del hombre*, el hombre como producto desconcertante de una infancia maravillosa y precaria".[7]

Así pues, al ocultar el rostro y dejar en un tercer lugar la mirada aprobadora o reprobadora del otro, el sujeto somersiano cuestiona su pertenencia a la comunidad –docente, letrada–, al mismo tiempo que traza su exterioridad, aquello que la aleja de lo humano y lo inscribe en lo animal, politizando así su gesto. No en vano, al principio de este artículo proponía entender su veladura en clave de enmascaramiento: "la máscara es enton-

ces el rostro en sí mismo –nos dirán los autores de *Capitalismo y Esquizofrenia. Mil mesetas*–, la abstracción u operación del rostro. Inhumanidad del rostro. Jamás el rostro supone un significado o un sujeto previos".[8]

Cuando la cara de Armonía asume su descentralización y se instala en la lógica del primer plano –lógica inexistente, en el sentido de que "[e]l primer plano no es sino el rostro, pero precisamente el rostro en tanto que ha anulado su triple función [individuante, socializante, relacional o comunicante]. Desnudez del rostro más grande que la de los cuerpos, inhumanidad más grande que la del animal" (Deleuze, 1984, 147)– está poniendo de manifiesto el fracaso de querer representar lo que no puede serlo de ninguna manera: el sujeto, su esencia. Al mismo tiempo, aunque en otro orden, está evidenciando el carácter límite de su experiencia, enfrentada ahora a lo que hay en ella de animalidad o, si se prefiere, de no humano. Por eso es por lo que, entre otras cosas, el lugar común que repetirá cierto sector crítico será el de una extrañeza: ante "[e]sta pacífica maestra y competente administradora [que] lleva una doble vida" (Cotelo, s.a., 149); ante el "(…) excelente ejemplo de literatura masculina" (De Espada, 1972, 63); o ante la "acumulación de imágenes y símbolos heterogéneos que acaban por hacer intransitable una prosa no muy transparente de por sí" (Rodríguez Monegal, 1953, 14[9]).

Por otro lado, y volviendo a la reflexión de la uruguaya en la que reivindica para su papel de mujer escritora "[…]una personalidad reservada, ya sea inédita o édita", pienso que es necesaria una reinterpretación, y más si se tiene en cuenta que, precisamente como sujeto encarado a la alteridad, sus palabras pueden llenarse de matices y contrapuntos. Defender una manera de ser reservada implica, en primer lugar, tomar conciencia del lugar foráneo que se ocupa. En segundo lugar, y lo que ahora más me interesa, proponer una insistente veladura[10] que, en su redundancia, destapa lo que no se ve. En este sentido, no debe sorprender que publicara sus grandes novelas en la editorial de prestigio Arca, ni que algunas de las referencias más positivas hacia sus textos partieran de *Marcha*, faro cultural por excelencia (Dalmagro, 2003, 209).

Así como los premios que fue recibiendo a lo largo de su carrera como docente irían legitimándola poco a poco, el apoyo casi incondicional que desde muy temprano recibiría por parte de Ángel Rama, el contrapunto uruguayo de Victoria Ocampo en el ámbito de la intelectualidad del Cono Sur, será fundamental para su certificación en la esfera literaria. De aquél fueron, por

ejemplo, consideraciones del tipo: "(…) creo difícil negar la *calidad original profunda* que la distingue" (en Dalmagro, 2003, 208; el subrayado es de la crítica). Su obstinación por remarcar aquellos aspectos más sórdidos, absurdos o torturantes de la escritora, además, fomentará una escuela crítica en la que será posible rastrear el peso de un lugar común genérico que se hace muchas veces insostenible.

Piénsese, por ejemplo, en artículos como "Armonía Somers o el dolor de la literatura", donde el autor, Roberto de Espada, define su literatura como "masculina y ascética, fuerte, violenta y frugal, que invita a participar activamente del sufrimiento y de las peripecias de los personajes, de sus lacras y sus glorias, de sus miserias y de sus alegrías" (1972, 64). O en el primer Mario Benedetti (1953), para quien "Armonía Somers demuestra que *puede llegar a ser un buen cuentista*, que acaso lo sea desde ya, pero que obstinadamente insiste en ocultarlo, en una absurda sujeción *a un prejuicio anticursi, una pose tenaz y equivocada*" (Cit. en Dalmagro, 2003, 209; los subrayados son de la autora del texto).[11]

Al lado de ambos, Helena Araújo se refería a "un fatalismo cargado de elementos simbólicos [que] crea reacciones en cadena, fisiones, transmutaciones" (1989, 171), mientras que Arturo Sergio Visca insistía en definir su mundo narrativo como "(…) vehículo expresivo de una áspera, amarga y por momentos macabra y cruel imagen de la vida" (1990, 13).12 Por último, Elvio E. Gandolfo abría la única reedición existente de *La mujer desnuda* presuponiendo que "a la literatura de Armonía Somers, sin que las niegue, le resbalan las explicaciones, la atadura al "lenguaje" en el sentido moderno, a la vanguardia, al surrealismo, a la ruptura, a la escritura 'de género'. " (2009, 7)

Al amparo de estas últimas opiniones –algunas aparecidas en la primera de las recopilaciones con voluntad seria de codificación de la obra de la uruguaya, *Armonía Somers, papeles críticos* (1990) –, Elena Pérez de Medina se preguntaba:

> Si, a cuarenta años de su primera novela y en algunos casos sólo por encargo, un conjunto de especialistas trata esta escritura desde diversas perspectivas, por primera vez en su mismo país, podemos afirmar con certeza que apenas estamos empezando a leerla. ¿Cómo, entonces, desde dónde y con qué leer a Armonía Somers? (1997, 29).

Una posible respuesta es la única monografía que al día de hoy existe sobre su literatura, *Elementos fantásticos en la narrativa de Armonía Somers* (1990), de Ana María Rodríguez-Villamil.

Partiendo de una noción topológica de la escritura somersiana, la autora traza un intenso recorrido por aquellos elementos que conforman una visión fantástica, pero también experimental, onírica y provocativa del devenir humano. Junto a ella, Evelyn Picon Garfield (1990), María Cristina Dalmagro (2000, 2002, 2003) y Alejandra M. Mailhe (1997, 2000), establecieron una mirada femenina y corporal en algunos de sus análisis críticos, aunque fue sobre todo Susana Zanetti (1997, 2002) quien planteó una nueva manera de enfrentar el texto somersiano –especialmente la última novela– al reivindicar el punto de inflexión entre lectura y escritura, y entre literatura y enfermedad, como bases interpretativas.[13]

2.- Retrato de una escritura

En una de las misivas que Laura Kadisja Hassan escribe en *Viaje al corazón del día: elegía por un secreto amor*, señala el potente vínculo que une su vida con la palabra escrita, ese trazo donde todo permanece y resta para que alguien lo recoja y rescriba (s.a., 87). En idéntico sentido, aunque dándole al gesto un significado más extremo, el alter-ego somersiano de *Sólo los elefantes encuentran mandrágora*, Victoria von Scherrer concluye que "[t]odos aquellos que sistematizamos lo que alguien dejara escrito en un bello desorden somos rapaces. También los que no acatamos la voluntad expresa de romper papeles y damos a luz el contenido interviniendo en su sagrada privacidad. Y aun los que adoptamos el estilo sin haberlo advertido" (Somers, 1988, 341).

Solo teniendo en cuenta que "la *representación* de la lectura constituía, en la novela del XIX, una función constructiva, mientras que en la del XX lo central es su *presentación* –no su *representación*– como posibilidad (o imposibilidad) ontológica" (Catelli, 2001, 20), se entiende mejor el valor de los dos fragmentos aquí citados. En primer lugar, porque a través de sus personajes, Armonía Somers da buen ejemplo del salto propuesto por la crítica argentina de la representación a la presentación y, de ahí, a la sacudida identitaria. O, dicho en otras palabras, del personaje a la persona y, de ahí, a la pérdida de los límites. En segundo lugar, y derivado de aquí, porque sabe añadir al sentido textual de todo ejercicio literario –o, si se prefiere, escritural– la carga ontológica necesaria.

No en vano, la reflexión de la última de las creaciones de la uruguaya permite considerar los acontecimientos narrados en un contexto de ficcionalización de lo autobiográfico que va

mucho más allá de la simple proyección de la autora en sus mujeres protagonistas. En efecto, recordando otra vez sus palabras, según las cuales, "[l]as trampas del escritor son su potestad, y sin ese artificio el mecanismo narrativo no funciona" (Campodónico, 1990, 231) y "la narración es también cierta suerte de máquina, pero para crear sensación de vida" (Campodónico, 1990, 237), propongo como hipótesis de partida la consideración autobiográfica de su última novela, aunque con un apunte: se trata de una *autobiografía reflectada*, esto es, dinamizada por una serie de lecturas especulares en las que no solo los personajes encuentran el eslabón perdido de su identidad, sino también la propia autora, quien a través de ellos puede llegar a un conocimiento más certero de aquello que denominó "(…) el drama del hombre como animal erótico" (Somers, 1992, 1161). Veamos cómo.

3.- Retrato de un animal

Señalaba Susana Zanetti que Armonía Somers abre las puertas a un tipo de "(…) lectura de goce, que afianza los vínculos entre leer y escribir, hasta confundirlos" (2002, 420), generando así una nueva manera de enfrentar la tradición pero también, y como ya apunté unas líneas más arriba, la mirada del otro. En efecto, las mujeres de Armonía Somers leen y escriben abundantemente.[14] Y, al hacerlo, ponen en marcha una hifología (Barthes, 1973, 85-86) que no clausura el sinfín de textos que manejan, sino todo lo contrario, puesto que las instala en una dinámica de interconexiones que, al mismo tiempo, las vincula estrechamente a esa mortífera tela de araña en la que, al decir de Roland Barthes, "(…) el sujeto se deshace, igual que una araña que se disuelve ella misma dentro de las secreciones constructivas de su tela".[15]

Piénsese, por ejemplo, en la inscripción de esa extraña enfermedad que es el Quilotórax supurante de Sembrando Flores a una genealogía de mujeres lectoras.[16] De la madre que le lee novelas de folletín a la "(…) vieja maníaca que se las conocía de memoria y no perdonaba capítulos salteados" (Somers, 1988, 12), a ella misma convertida en Fiorella, a quien Victoria le lee *El Manuscrito de una Madre* por el deseo expreso de pautar "(…) un todo narrativo sin solución con su madre, la *lectora obligada*" (Somers, 1988, 17; el subrayado es mío), pasando por la Abigail vampirizada por su hijo, y en quien la protagonista deroga el peso de una lectura heredada en contra de su voluntad: "cayó en la cuenta de que ella no había soltado palabra de su absoluta invención, que lo dicho le había sido transmitido subrepticia-

mente por disimulados y finos traspuntes" (Somers, 1988, 199).

Los cuatro personajes se retroalimentan, en un ejercicio de desposesión y restitución que acaba afectando a la estructura misma de la novela, concebida entonces como el "(…) resultado de un proceso de confluencias continuas infinitas que vuelven sobre sí y en las que no se distingue haz de envés" (Zanetti, 2002, 428). Esto explicaría la mezcla constante de distintos registros. Por un lado, el científico, expresado a través de unos informes médicos que intentan reproducir el caso de la enferma palabra a palabra, transfiriendo al cuerpo lingüístico el mismo desbordamiento que excede al cuerpo físico:

> Se vuelve de una linfangioadenografía con el pie azul, la noticia de que luego va a estarlo toda la pierna, y una sensación de alivio en la cargada conciencia […]. Técnica de Kimmont, inyección de myodil, acababa de oír decir al médico de los azules en dirección al asistente. Luego sobrevino el río de fuego líquido corriendo hacia la ingle como lava con destino al valle. Y después las idas y venidas al aparato Roentgen dándose siempre el mismo resultado: gran retardo. Y al final este mensaje ampliado, pero igualmente ciego:
>
> "Gran retardo linfodinámico en el sector pelviano, que resultó definitivo, rellenándose una gruesa bolsa linfática en la región lumbosacra derecha y reflujo hacia la cadena ilíaca izquierda donde se comprueban linfagiectasis" (Somers, 1988, 146).

Por el otro, el folletinesco, enmarcado en la historia de Enrique Pérez Escrich[17] y proyectado a través de la lectura múltiple que sobre él realiza Abigail, trasunto de esa mujer lectora que, pese a la crítica de cierto sector de la sociedad que observa en su actitud una desviación de la norma, abre la brecha hacia una posibilidad de lectura *otra* que contemple la *fecundidad*[18] del gesto y reivindique "(…) que los libros estaban vivos, eran cosas que palpitan, y por lo tanto tenían sus funciones, desde el respirar al dormir" (Somers, 1988, 75). En otro orden, ella es también el contrapunto en esa lectura reflectada[19] a la que hice referencia unas páginas más atrás, puesto que al inscribir a mano su nombre tras uno de los grabados que acompañan al libro de Enrique Pérez Escrich (Somers, 1988, 13) da comienzo a un linaje que habrá de seguir Sembrando Flores a través de los ojos obligados[20] de Victoria von Scherrer.

Ambas crearán también una escena de lectura compartida que no solo recupera la vieja tradición popular sino que, además, produce nuevas relaciones entre ambas mujeres, y entre ellas y

su entorno. No es casual, en este sentido, que el primer contacto tenga lugar en un momento de cierta ensoñación – "Terminó de leer y volviendo a mirar alternativamente a los dos ángeles, Sembrando Flores oyó que el humano le decía: Es que yo me llamo Victoria, Victoria von Scherrer" (Somers, 1988, 309)–; como no lo es tampoco el hecho de que la protagonista haga aparecer en su historia clínica la huella de un origen literario: "Antecedentes familiares: novelísticos. Nieta literaria por vía materna del escritor español Enrique Pérez Escrich. Y por la paterna del autor de la novela Sembrando Flores, el libre-pensador también español Francisco Urales" (Somers, 1988, 16).

Por último, cabría mencionar el discurso autobiográfico, surgido de las peculiares vivencias de Sembrando Flores al lado de su amiga de la infancia La Caña, y que le permiten recordar ese "[c]onflicto ideológico familiar catolicismo conservador *versus* definición de Spencer" (Somers, 1988, 16) que, según el primer informe médico, explica sus antecedentes psiquiátricos y, sobre todo, la búsqueda de la Mandrágora como símbolo de una sabiduría oculta y popular. Es justo en uno de los episodios más crudos de su adolescencia que la muchacha percibe el tipo de sentimiento que la unirá física y emocionalmente al mundo de la palabra escrita, al realizar el inventario de libros de Leandro Meneses y experimentar la misma sensación de desnudez, violación y muerte que poco después, y una vez enferma, proyectará en su quehacer como "(…) autora de la crónica del Quilotórax" (Somers, 1988, 341):

> Bajo la forma de una masa gaseosa como captada en cámara lenta, y mientras el trueno seguía resonando, me levanté y acerqué a la mesa en la que se esparcían algunos papeles en blanco. Pero la maldita bruja no había dejado tinta. Y el sol entraba de lleno, y en el cuarto de baño había un espejo, y yo, quizás entonces sí fuera de mí, hice trizas el espejo para atraer con un fragmento el rayo lumínico y quemar los papeles, y luego con los mismos vidrios cortarme la vena de la muñeca. *Porque soy una fiera de la jungla en su primer día de cautiverio*, y estos badulaques tomaron precauciones vanas olvidando que me han dejado a solas conmigo, y la luna aquella de los pisos retornará más grande y roja que nunca (Somers, 1988, 284; el subrayado es mío).

El fragmento no puede ser más potente, como tampoco la distribución dual de las palabras. De la página en blanco al espejo, del sol a la luna, del sujeto a su animalidad, la lógica del palimpsesto toma posiciones y recoloca el haz y el envés en un

mismo nivel de significación. Al mismo tiempo, descubre la realidad de una lógica autofágica que desborda los límites del propio texto y lo enriquece con nuevas interpretaciones. Al describirse como "(…) una fiera de la jungla en su primer día de cautiverio", está reclamando su lugar dentro de la larga tradición de mujeres enclaustradas con deseos de liberación que, en el universo somersiano, empezaría la extraña figura de Rebeca Linke (*La mujer desnuda*) y continuaría la protagonista de *Viaje al corazón del día: elegía por un secreto amor*.

A partir de citas como aquélla, pues, no debe extrañar el uso y abuso que *Sólo los elefantes encuentran mandrágora* hace de discursos y lenguas dispares, y más si tenemos en cuenta que, como supo adelantar Nuria Girona Fibla, "el libro tiende a la mudez mediante la proliferación escrita. En ese torbellino voraz que bordea el agujero del lenguaje, decirlo todo (la religión, la historia, la ciencia, la memoria, la literatura) se manifiesta compulsivamente, una voluntad de saturamiento que conjura la incomplet[u]d de la experiencia" (2007, 109). Así, es fácil encontrar la trascripción en portugués de las recomendaciones de un jabón (Somers, 1988, 113) o la traducción de una oración aborigen (Somers, 1988, 116), junto a la combinación de géneros literarios distintos, tales como el naturalismo, el determinismo darwiniano,[21] el *roman experimental*, el policial o incluso el psicoanalítico (Somers, 1988, 83).

4.- Retrato de una lectura

Un yo efecto del lenguaje, a-causal, y una escritura causa de un sujeto en performatividad autorreflexiva, son los ejes entorno a los cuales he intentado articular una lectura *otra* del personaje Armonía Somers y de algunas de las protagonistas de su última novela. La arriesgada apuesta por un semblante rostrificado e impertérrito, así como el abandono a un proceso de lectoescritura especular, las recoloca a todas ellas en el mismo lugar metafórico del velo que cubre el vacío subjetivo. Así las cosas, tanto la escritora como sus personajes acaban realizándose como una escritura atravesada por la pulsión mortal del no-sentido y por el deseo de comprender ontológicamente el ser a través de su transfiguración en palabra. Los problemas que ésta acarrea, la relación dialógica que mantiene con el sujeto y con su cuerpo –rostrificado o no–, hacen de ella y de la escritura en general un ejercicio señalado por las huellas de un exceso.

Notas

1 Tomo la cita de Nora Catelli, quien afirma: "Ver a una mujer leyendo suponía imaginarlas a todas *en ella*: lectoras, escritoras, suscriptoras, consumidoras de folletines y de buena literatura, de revistas de modas, publicaciones periódicas y religiosas. De hecho, no sólo suponía ver a todas las mujeres en una mujer, sino que implicaba ver todas las lecturas –todos los tipos de lectura– en un solo acto de leer" (2001, 36).

2 Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías. El original dice así: "(…) la tête cesse de faire partie du corps, lorsqu'elle cesse d'être codée par le corps, lorsqu'elle cesse elle-même d'avoir un code corporel polyvoque multidimensionnel –lorsque le corps, tête comprise, se trouve décodé et doit être surcodé par quelque chose qu'on appellera Visage" (1980, 208).

3 "La visagéification n'opère pas par ressemblance, mais par ordre des raisons" (1980, 209).

4 Así lo recuerda en una entrevista con María Copani de 1988: "Se decía que era la obra de un hombre co ciertos toques de sensibilidad femenina, otros decían que lo había escrito un grupo literario, incluso algunos opinaban que el autor debía de ser un degenerado, un maníaco" (Cit. en Risso, 1990, 254).

5 Algunas anécdotas son bastante significativas. Nicasio Perera San Martín, por ejemplo, recuerda que para alimentar la leyenda en torno a su persona, la escritora "(…) incluso llegó a permitirse el lujo, escudada en el anonimato, de asistir e incluso intervenir en discursiones públicas sobre la obra y la identidad de Armonía Somers" (1990, 21).

6 En este campo se desempeñó cualitativa y cuantitativamente "(…) con una reconocida labor no sólo como docente sino también en la "Biblioteca y Museo Pedagógico" del Consejo Nacional de Enseñanza Primaria y Normal, institución en la que ocupó el cargo de Sub-Directora (1957), Directora (1959) y posteriormente el de Directora del Centro de Documentación y Divulgación Pedagógicas (desde 1961). También fue becada a Europa para investigar temas pedagógicos (1964). Publicó, además, diversos artículos cuya nota distintiva es el privilegio por la vinculación entre docencia y literatura" (Dalmagro, 2003, 206).

7 Tomo ambas citas de Dalmagro, 2002, 54. Los subrayados son de la autora del artículo.

8 "le masque est alors le visage en lui-même, l'abstraction ou l'opération du visage. Inhumanité du visage. Jamais le visage ne suppose un signifiant ou un sujet préalables" (Deleuze & Guattari, 1980, 222).

9 No obstante, cito por Dalmagro, 2003, 209.

10 Del latín *re-seruo*, el originalmente compuesto *re-servar* puede

traducirse como *guardar*, *velar por* o *vigilar*, pero con el añadido de multiplicidad que confiere el prefijo.

11 Ha sido señalado por muchos el cambio de opinión que el crítico y escritor uruguayo experimentará en pocos años. Así, en una breve nota de 1964 refiriéndose al conjunto de relatos de *La calle del viento norte* (1963) escribe: "Para asombrar con su propio asombro, Armonía Somers ha encontrado ahora un estilo severo, áspero, que a menudo incluye repentinos hallazgos verbales y una adjetivación particularmente imaginativa; un estilo que se corresponde como nunca con su visión desgarrada y distante, y que contribuye poderosamente a brindar una oprimente sensación de pesadilla" (1969, 209).

12 No se olvide, sin embargo, que ésta fue la postura defendida por la autora. En su diálogo con Miguel Ángel Campodónico, por ejemplo, parafraseaba a Francis Scott Fritzgerald en un lema aplicable también a su obra: "Dénme un hombre y os daré una tragedia" (Campodónico, 1990, 231).

13 En la bibliografía final se recogen los títulos de los artículos citados, algunos de ellos bastante significativos. En otro orden, no está de más recordar que todas ellas participan en mayor o menor medida de los dos únicos acercamientos teóricos al quehacer de Armonía Somers. Así, mientras Evelyn Picon Garfield está incluida en la recopilación de Rómulo Cosse (1990), María Cristina Dalmagro y Susana Zanetti forman parte del "Dossier Armonía Somers" que la revista *Orbis Tertius* publicó en el número correspondiente al año 2002-2003.

14 La única excepción quizá sea Marianna, quien de adolescente "borda en su bastidor […] y las flores que salen de la punta de su aguja son como un amanecer de primavera en un campo poblado de… búfalos" (Somers, 1988, 42).

15 De mi traducción: "(…) le sujet s'y défait, telle une araignée qui se dissoudrait elle-même dans les sécrétions constructives de sa toile" (Barthes, 1973, 85).

16 Por el contrario, la instancia paterna quedará muy diluida, a pesar de que tras el nacimiento de Sembrando Flores desaparecen las lecturas folletinescas –"¿Que si prosiguieron introduciéndose novelas como las de Abigail? No, qué iba a ser" (Somers, 1988, 57)– y se sustituyen por otras de mayor envergadura, como las de Dante y Leopardi. La escena de danticidio explicada con cierto tono humorístico aportará las claves necesarias para comprender la tachadura a la que Sembrando Flores someterá la figura ilustrada de su padre (Somers, 1988, 130-131).

17 En el libro se recogen algunas litografías que, más allá del acompañamiento visual, apuntan al sutil homenaje que Armonía Somers lleva a cabo en esta y otras novelas a un tipo de sabiduría popular.

18 Subrayo un término que tomo prestado de Susana Zanetti, para quien "[l]a novela hace surgir, paradójicamente, de la identificación extremada con lo que se lee, las posibilidades más creativas, más productivas, más *fecundas*, de la lectura de las novelas, aun en sentido literal: la función de lectora de la madre de Fiorella determina el nacimiento y la infancia de la protagonista ("Las novelas de Abigail traspasadas a las memorias del feto por la sangre de la madre habían tenido tanta gravitación en sus fuerzas creativas como cualquier sustancia específica", p. 228 [Somers, 1988: 229]" (2002, 432).

19 Y se podría añadir, junto a Susana Zanetti, licantrópica, puesto que ambas ponen de manifiesto que "[l]a lectura contamina, por lo tanto enferma, y ése es su modo de salvar y dar vida" (2002, 441). En efecto, si Abigail muere "(…) cortada en pequeños trozos por el filo de las palabras" (Somers, 1988, 194), lo cierto es que sobrevive a través del relato entrecortado de las aventuras del conde de la Fe y Pedro de Lostán; del mismo modo, los Cuadernos que Sembrando Flores deja escritos, así como "las novelas góticas que leía por puro espíritu rebelde hacia las nuevas corrientes formales ya en vías, según ella, de dogmatización" (Somers, 1988, 341) palian el dolor de las incisiones y de las intervenciones quirúrgicas que vacían su cuerpo de cualquier elemento propio.

20 Ella es la que hereda el mismo papel que Marianna, la madre de la protagonista, al tener que leer a otra persona las páginas de una novela. Pero también es la albacea de esos textos que Sembrando Flores lega a la posteridad, frente a los cuales no puede evitar mantener una relación ambigua: "Y las páginas sacadas violentamente del Cuaderno –escribirá poco antes de terminar– quedaron en mis manos como algo que, ni perteneciéndome ni siéndome tampoco ajeno, reproduzco hoy en completa conciencia de una dualidad, la obligación y el pecado" (Somers, 1988, 343).

21 Tan grato a la uruguaya, como demuestra su *Tríptico darwiniano* (Somers, 1995), recopilación de 1982 en la que recoge tres de sus relatos más emblemáticos: "Mi hombre peludo", "El eslabón perdido" y "El pensador de Rodin", de resonancias evidentes.

Bibliografía

Araújo, Helena. *La Scherezada Criolla. Ensayos sobre escritura femenina latinoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1989.

Barthes, Roland. *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil, 1973.

Benedetti, Mario. *Literatura uruguaya del siglo XX*. Montevideo: Alfa, 1969.

Campodónico, Miguel Ángel. "Diálogo". *Armonía Somers, papeles críticos*. Ed Rómulo Cosse. Montevideo: Librería Linardi y Risso, 1990, 225-245.

Catelli, Nora. *Testimonios tangibles. Pasión y extinción de la lectura en la narrativa moderna*. Barcelona: Anagrama, 2001.

Cotelo, Rubén. *Narradores uruguayos. Antología*. Caracas: Monte Ávila Eds., s.a.

Dalmagro, María Cristina. "Somers, Peri Rossi y Porzecanski: mirada de mujer y post-golpe uruguayo". *Relatos del sur*. Córdoba: Comunicante, 2000, 9-31.

____. "Mujeres en el campo intelectual uruguayo. Armonía Somers: entre la trasgresión y el pseudónimo". *Universum*. 17 (2002): 53-64.

____. "*Un retrato para Dickens* de Armonía Somers: mirada crítica sobre la condición humana". *Orbis Tertius*. 9 (2002-2003): 161-174.

____. "Sujeto femenino en el campo intelectual uruguayo. Armonía Somers y su tensa ambigüedad". *Discurso social y construcción de identidades: mujer y género*. Ed. de María Teresa Dalmasso & Adriana Boria. Córdoba: Ediciones del Programa de Discurso Social, CEA, Universidad Nacional de Córdoba, 2003, 205-213.

De Espada, Roberto. "Armonía Somers o el dolor de la literatura". *Maldoror*. 7 (1972): 62-66.

Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona / Buenos Aires: Paidós, 1984.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.

Gandolfo, Elvio E. "Prólogo". *La mujer desnuda*. Buenos Aires: Cuenco de plata, 2009, 7-11.

Girona Fibla, Nuria. "Indecibles e imposibles de la escritura: Armonía Somers y Clarice Lispector". *Lectora. Revista de dones* i *textualitat*. 13 (2007): 101-114.

Mailhe, Alejandra M. "Cuerpo fantástico e identidad de género en dos ficciones de Armonía Somers". *Serie monográfica*. 1 (1997): 87-107.

____. "El cuerpo como espacio de subversión fantástica en *Sólo los elefantes encuentran mandrágora* de Armonía Somers". *Mora*. 6 (2000): 120-126.

Molloy, Sylvia. *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica.* México: FCE, 2001.

Perera San Martín, Nicasio. "Armonía Somers: una trayectoria ejemplar". *Armonía Somers, papeles críticos*. Ed Rómulo Cosse. Montevideo: Librería Linardi y Risso, 1990, 17-37.

Pérez de Medina, Elena. "Sobre Armonía Somers". *Atípicos en la literatura latinoamericana*. Ed. de Noé Jitrik. Buenos Aires: Oficina de publicaciones del C.B.C, 1997, 27-35.

Picon Garfield, Evelyn. "La metaforización de la soledad en los cuentos de Armonía Somers". *Armonía Somers, papeles críticos*. Ed Rómulo Cosse. Montevideo: Librería Linardi y Risso, 1990, 41-52.

Rama, Ángel. *Aquí cien años de raros*. Montevideo: arca, s.a.

Risso, Álvaro J. "Un retrato para Armonía (cronología y bibliografía)". *Armonía Somers, papeles críticos*. Ed Rómulo Cosse. Montevideo: Librería Linardi y Risso, 1990, 247-299.

Rodríguez-Villamil, Ana María. *Elementos fantásticos en la narrativa de Armonía Somers*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990.

Somers, Armonía. *Viaje al corazón del día. Elegía por un secreto amor*. Montevideo: arca, s.a.

____. "Carta abierta desde Somersville". *Revista Iberoamericana*. 160-161 (1992): 1155-1165.

____. *Sólo los elefantes encuentran mandrágora*. Barcelona: península, 1988.

____. *Tríptico darwiniano*. Montevideo: arca, 1995. Visca, Arturo Sergio. "Un mundo narrativo fantasmagórico y real". *Armonía Somers, papeles críticos*. Ed Rómulo Cosse. Montevideo: Librería Linardi y Risso, 1990, 11-15.

Zanetti, Susana. "Literatura y enfermedad en *Sólo los elefantes encuentran mandrágora* de Armonía Somers". *Atípicos en la literatura latinoamericana*. Ed. de Noé Jitrik. Buenos Aires: Oficina de publicaciones del C.B.C, 1997, 37-46.

____. "La dorada garra de la lectura. *Solo los elefantes encuentran mandrágora* de Armonía Somers". *La dorada garra de la lectura. Lectoras y lectores de novela en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo Eda., 2002, 417-444.

____. "El arte de narrar en los cuentos de Armonía Somers". *Orbis Tertius*. 9 (2002-2003): 125-140.

REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número 13, 47 - 63

"Mis lágrimas deciden". Sobre alteridad/es en Simone de Beauvoir[1]

"My Tears Decide". About Otherness/es in the Work of Simone de Beauvoir

Verónica González
Universidad de Chile
gp.veronica@gmail.com

SÍNTESIS
La problemática de la alteridad constituyó para Simone de Beauvoir una cuestión ineludible, al igual que para el existencialismo sartreano. Muchos de sus escritos, novelas, ensayos y textos filosóficos, ponen en escena la compleja relación entre subjetividad y alteridad, junto con la problemática del ejercicio de la responsabilidad, que se debate entre la singularidad de todo existente y la universal condición humana. Una cierta noción de alteridad permite, a su vez, a Beauvoir dar cuenta de uno de los mitos más extendidos con el que se ha representado a la mujer: el "eterno femenino". Este escrito quisiera profundizar en el tratamiento que la autora realiza en relación a estas cuestiones.

ABSTRACT
The issue of otherness was an unavoidable question for Simone de Beauvoir as for sartrean existensialism. Many of her writings, novels, essays and philosophical texts stage the complex relationship between subjectivity and otherness, along with the problem represented by the exercise of responsability, which is under constant debate between the singularity of all existent and the universal human condition. The notion of otherness allows to Beauvoir, in turn, to account for one of the most spread myths through which women have been represented: the "eternal feminine". This article wishes to explore in depth the treatment of these matters in Beauvoir's work.

Palabras clave: Subjetividad, trascendencia, alteridad, responsabilidad, decisión.

Keywords: Subjectivity, transcendence, otherness, responsibility, decision.

El problema del otro o los "regímenes de alteridad"

En dos de sus primeros escritos, *Pyrrhus et Cinéas*[2] de 1944 y *La sangre de los otros* de 1945, Simone de Beauvoir cita una y la misma frase de Dostoievski: "Cada hombre es responsable de todo, ante todos." (cit. en 1972, 94; 1984, 7 respectivamente). En el primer escrito, cuyo carácter podríamos definir como filosófico[3], dicha cita aparece en las últimas líneas del capítulo "El sacrificio", lugar en donde Beauvoir precisa el sentido de la subjetividad como movimiento o trascendencia hacia el otro; y a partir de ello reflexiona en torno a la responsabilidad, o más bien (deberíamos decir), a *mi* responsabilidad frente al otro. En *La sangre de los otros*, esta vez una novela, las palabras de Dostoievski aparecen abriendo, a modo de fugaz pero intenso preludio, el capítulo primero, en donde se exponen las reflexiones y contradicciones de un joven burgués, su incipiente compromiso y su experiencia ante la muerte de los otros. Hemos querido explicitar este gesto de Beauvoir, el de citar dos veces la mismas palabras de Dostoievski, porque es sobre todo una 'repetición' que señala la insistencia de un pensamiento que ya de entrada[4] se interesa por la problemática de la alteridad y la responsabilidad.

La perspectiva desde la cual Beauvoir aborda esta problemática es, como ella misma ha expuesto en diversos textos, la de la filosofía o moral existencialista elaborada principalmente por Jean-Paul Sartre, pero a la que ella contribuye de manera fundamental. Uno de los problemas principales y más cuestionados al existencialismo sartreano fue, precisamente, el problema del otro. En su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, dictada posteriormente a la publicación de *El Ser y la Nada*, el mismo Sartre da cuenta de las críticas realizadas por el tratamiento que él reservó a dicha cuestión cuando escribe:

> "Los unos y los otros nos reprochan haber faltado a la solidaridad humana, considerar que el hombre está aislado, en gran parte, además, porque partimos –dicen los comunistas—de la subjetividad pura, es decir del *yo pienso* cartesiano, y más aún del momento en que el hombre se capta en su soledad, lo que, en consecuencia, nos haría incapaces de volver a la solidari-

> dad con los hombres que están fuera del yo, y que no puedo captar en el *cogito*." (2009, 22)

Estas críticas son, asimismo, recogidas por Beauvoir, y a ellas responde en *Para una moral de la ambigüedad* planteando que el existencialismo no es un solipsismo, pues "si es verdad que todo proyecto emana de una subjetividad, también es cierto que ese movimiento asienta, a través de sí mismo, un sobrepasamiento de la subjetividad. El hombre sólo puede hallar en la existencia de los otros hombres una justificación de su propia existencia." (1956, 70).

Es por lo anterior, que Michel Kail ha sostenido que habría una influencia decisiva de Beauvoir sobre Sartre, sobre todo en el tratamiento de la problemática de la alteridad, proponiendo hablar entonces de una "filosofía beauvoiriana-sartreana" (2008, 195). Kail considera dos de las principales obras de Sartre, *El Ser y la Nada* y la *Crítica de la Razón Dialéctica*, y desde ellas analiza lo que llama 'la evolución del pensamiento sartreano' en relación al problema del otro. En *El Ser y la Nada*, Sartre haría alusión al otro sólo de manera secundaria, en la medida en que es tratado desde la perspectiva del ser-para-sí; es decir, en esta primera obra de Sartre el análisis otorgaría a la subjetividad un lugar predominante y sólo posteriormente aparecería considerada la figura del otro y su relación con dicha subjetividad. Sobre este último punto, Kail precisa que la aparición del otro se da luego de que Sartre realiza su análisis sobre la mala fe, advirtiendo con ello un cierto "trazo negativo" en la relación entre conciencia y alteridad:

> "[Luego de las dos primeras partes del *EN*, Sartre] abre entonces una tercera parte bajo el título general de 'El Para-Otro'. […] se tiene la sensación, en esta tercera parte, de leer una obra de Descartes, describiendo un sujeto preocupado de él mismo y de su relación con la trascendencia divina, y descubriendo muy tarde y como a disgusto que el otro existe. Del mismo modo, en Sartre, el otro no hace su entrada en escena más que en esta tercera parte, después de haber convocado el análisis de la mala fe […]. Añadamos que en esta discreta evocación, el Otro no toma ninguna importancia más que bajo el trazo negativo de la limitación que impone, de hecho, a mi libertad. Por lo tanto, en la parte central de la primera gran obra filosófica sartreana, consagrada al ser-para-sí, el Otro brilla por su ausencia." (188)[5]

Según Kail, a diferencia de los planteamientos sartreanos

expuestos en *El Ser y la Nada*, Beauvoir integraría inmediatamente el problema del otro en sus análisis en torno a la subjetividad, perspectiva que es considerada como una influencia de Beauvoir en los desarrollos que posteriormente Sartre realiza en la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Kail hace especial énfasis en que en *El Ser y la Nada* la subjetividad o, más bien, la conciencia, está encerrada en una relación dual con el otro, dualidad que en la *Crítica de la Razón Dialéctica* es reemplazada por la idea de una "trinidad", esto es, una relación ternaria, en donde "el 'tercero' se vuelve entonces la clave de la intersubjetividad" (189) en tanto el *nosotros* es posible a través de él. En este giro, la realidad colectiva, más precisamente, el "grupo", se torna el centro de la relación humana. Este último planteamiento constituiría el aporte beauvoiriano al pensamiento de Sartre, en la medida en que ya en el desarrollo de las primeras obras de Beauvoir, el tratamiento de la alteridad está atenta a la condición plural de los hombres. Por ello, Kail propone que la expresión "moral existencialista" debe entenderse en Beauvoir en el sentido preciso de "política existencialista": "[…] Beauvoir describe el movimiento de la trascendencia, o de la libertad humana, como un perpetuo avance hacia otras libertades. La relación con el mundo es relación con libertades. O, si aceptamos seguir las enseñanzas de Arendt, es la condición plural de los hombres y su consecuencia, el actuar, que vuelve posible la política." (192)[6].

Ya en *Pyrrhus et Cinéas*, Beauvoir realiza una precisión que nos parece determinante en relación a la propuesta de Michel Kail, ella sostiene: "No es con una libertad que debo tratar, sino con libertades." (1972, 105). Esta condición plural de los hombres no constituye, por cierto, una mera suma de individuos, cuyas relaciones con la subjetividad sean posteriores o secundarias con respecto a ella; por el contrario, es ante todo la condición para que la propia libertad se realice: "He aquí mi situación frente a otro: los hombres son libres, y yo estoy lanzado en el mundo entre esas libertades extrañas. Tengo necesidad de ellas, pues una vez que he superado mis propios fines, mis actos se volverían sobre sí mismos, inertes, inútiles, si no fueran impulsados por nuevos proyectos hacia un nuevo porvenir." (1972, 115).

De allí, entonces, que Beauvoir afirme que la situación son los otros: "El hombre no está jamás en situación, sino frente a otros hombres." (1972, 46). En este sentido, Beauvoir atiende a la pluralidad de la condición humana, a la vez que a la situación singular que es precisamente habérselas con otras libertades, separadas, opuestas y plurales. Así, situación y condición impli-

can precisamente la singularidad a la vez que la realidad colectiva, como si ambas no fueran excluyentes una de la otra; sino necesarias para la realización de la libertad: de la propia libertad y la de los otros. Geneviève Fraisse escribe: "Si se relaciona una situación individual con una condición global allí se encuentra, dirán Sartre, Beauvoir y muchos otros, el campo de la libertad." (2009, 101). Sobre esto volveremos más adelante.

La alteridad en Simone de Beauvoir es ante todo un problema moral y, si seguimos el planteamiento de Kail, político. Esto último se hará evidente con mayor fuerza en una de sus obras fundamentales, *El segundo sexo*, en donde se introduce el problema del otro bajo un prisma significativo para su tratamiento: si en sus primeras obras el problema del otro o, más bien, la condición plural de los hombres es considerada por Beauvoir como necesaria para todo análisis de la subjetividad, esta vez, el problema de la alteridad pondrá en escena la condición universal de las mujeres. Las consideraciones que *El segundo sexo* pone en obra respecto a la cuestión del otro implican, entonces, distinciones fundamentales en la medida en que a partir de la consideración de la pluralidad de los hombres (de los otros), Beauvoir analizará la "condición femenina" tratada desde la categoría de alteridad: la mujer ha sido representada como el otro del sujeto (masculino). En este sentido, la noción de alteridad no designaría 'el otro sujeto' del sujeto; sino más bien el lugar 'secundario' asignado a la mujer: al representarse la mujer o lo femenino como Otro, el hombre detenta la supremacía de un sujeto soberano, mientras la mujer tomaría el lugar del objeto. Precisamente por estas precisiones, matices, o distinciones del pensamiento beauvoiriano en torno a la problemática de la alteridad es que Michel Kail propone hablar de "regímenes de alteridad"[7], como si el problema del otro, la alteridad en Beauvoir, no fuese una y la misma, como si el otro fuera también el otro del otro: el tercero, la otra.

Los otros

Conocí a un niño que lloraba porque el hijo de su portero había muerto. Los padres lo dejaron llorar hasta que se cansaron. "Después de todo, ese chico no era tu hermano". El niño enjugó sus lágrimas. Pero ésa es una ense-

ñanza peligrosa. Es inútil llorar por un niño extraño; sea. Pero ¿por qué llorar por un hermano? (Beauvoir, 1972, 15)

La pregunta que Beauvoir pone en escena es provocadora, no sólo porque interpela con ella a un pensamiento sobre la alteridad, sino porque para convocar dicho pensamiento desarticula las convicciones morales de nuestro sentido común que nos dice 'se llora por la muerte de un hermano, de una hermana, de una madre o de un padre. Se llora por aquellos que son parte de *nuestra* familia'. La cuestión que Beauvoir pregunta es si puede ser la mera filiación aquello que nos vincula a otro, pero más aún, si existe un lazo previo antes de ese 'acontecimiento' que es una lágrima.

Beauvoir retoma para sus propios análisis la idea sartreana de que el hombre en tanto trascendencia no es plenitud de ser, ni coincidencia consigo mismo: el hombre no es y por ello *tiene que ser*. Es a partir de esta conocida tesis existencialista que Beauvoir admite la inquietante idea de un "fracaso" en el seno de la existencia. Esta idea no deja de sernos interesante, pues refiere en principio a algo frustrado, malogrado. Sin embargo, admitir el fracaso en la vida misma, estará lejos para Beauvoir de una frustración; este fracaso puede quizás ser una pérdida, pero de aquello que nunca se ha poseído: la plenitud ser, y es esta "carencia" de ser, precisamente, lo que constituirá el punto de partida para que un proyecto, una vida, o como ella dirá, una "existencia" se realice: si el hombre no es, entonces *tiene que ser*. En *Para una moral de la ambigüedad*, leemos:

> "[…] en *L'Être et le Néant*, es por medio de la ambigüedad que Sartre define fundamentalmente al hombre, ese ser cuyo ser es no ser, esa subjetividad, esa libertad comprometida, esa manifestación del para-sí que es dada inmediatamente por el otro. […] El fracaso descrito en *L'Être et le Néant* es definitivo, pero también ambiguo. El hombre, nos dice Sartre, es 'un ser que *se hace* carencia de ser, *a fin de que tenga* ser'. " (1956, 12-13)

Este "fracaso es definitivo" pero también "ambiguo", nos dice Beauvoir, porque puede ser considerado como un "triunfo": si el hombre debe buscar la justificación de su existencia o, en otras palabras, debe *decidirla*; he aquí entonces el triunfo de la existencia: el hombre que busca la justificación de su vida, busca ante todo la libertad. En este sentido, es que ella sostiene:

"Quererse moral y quererse libre es una sola e idéntica decisión." (1956, 25). Beauvoir intenta desarticular, así, las nociones heredadas: el hombre no es ser pleno que a posteriori sea interpelado por el llamado moral, por el deber-ser; puesto que, como ella misma lo formula, frente a un ser acabado, en perfecta coincidencia consigo mismo, la noción de deber-ser no tendría sentido alguno (1956, 12).

Libertad como condición de todo existente, libertad como decisión: aquí radican dos de las principales tesis de la moral existencialista. Sin embargo, es relevante precisar que una existencia por sí sola no se justifica; Beauvoir insiste en que ésta necesita de la existencia de los otros cuando escribe: "Sólo la libertad de otro nos impide a cada uno de nosotros fijarse en la absurdidad de la facticidad." (1956, 70). Esta afirmación es fundamental, puesto que si el hombre es "sobrepasamiento" de la facticidad (de la inmanencia), esto es, trascendencia; tal afirmación no implica sólo el volcarse hacia un proyecto singular, *mi* proyecto, sino también volcarse hacia los otros hombres: ambos movimientos no serían consecutivos, sino que se articulan en un mismo movimiento. Así entonces: "Quererse libre es, también, querer a los otros libres; esta voluntad no es una fórmula abstracta. Indica, por el contrario, a cada uno las acciones concretas que debe llevar a cabo." (Beauvoir, 1956, 71). Subjetividad y alteridad no son, entonces, dos términos de una relación, dos elementos acabados que a posteriori se vinculan; sino que se construyen en esa relación, o como diría Beauvoir, se justifican: es la relación la que da sentido a mi existencia. Nos parece que esto se muestra con fuerza en *Pyrrhus et Cinéas* cuando Beauvoir afirma:

> "Un hombre solo en el mundo estaría paralizado por la visión manifiesta de la vanidad de todos sus fines; no podría sin duda, soportar vivir. Pero el hombre no está sólo en el mundo." (1972, 68)

Y unas páginas más adelante, escribe:

> "Cuando un niño ha acabado un dibujo o una página de escritura, corre a mostrársela a sus padres; tiene necesidad de su aprobación tanto como de bombones o juguetes. El dibujo exige un ojo que lo mire: es preciso que, para alguien, esas líneas desordenadas se transformen en un barco, en un caballo. Entonces el milagro se cumple y el niño contempla con orgullo el papel garabateado: hay ahí, de ahora en adelante, un verdadero barco, un verdadero caballo. Sólo consigo mismo no hubiera osado enorgullecerse de esos trazos dudosos."(72)

Si el sentido de nuestra existencia es otorgado por los otros; entonces es necesario mencionar que tal afirmación no es tan simple, pues junto con ello Beauvoir sostiene también la infranqueable separación de la subjetividad y la alteridad. Es esta la idea central que Beauvoir expone en el capítulo "El sacrificio" de *Pyrrhus et Cinéas*, precisamente desarrollando la cuestión de si es posible que mi ser se cumpla en la destinación hacia otro, si es posible que el otro constituya un fin absoluto. Beauvoir introduce aquí una referencia explícita hacia las mujeres, cuando señala que destinarse a otro absolutamente es una autonegación de la propia libertad, es pretender liberarse de tener que ser, esto es, de realizar nuestros proyectos y afirma: "Muchos hombres, más aún las mujeres, desean tal reposo: sacrifiquémonos." (1972, 75). Sin embargo, advierte con ello que la idea de sacrificio entendida como "total dimisión en favor del otro" (1972, 76) es, en principio, imposible en la medida en que no se puede abdicar de la propia libertad: si me he destinado a otro es libremente que he elegido tal destinación. Nos interesa señalar que la dicotomía que Beauvoir establece entre, por un lado, reposo o pasividad y, por otro lado, acto, puede ser por lo menos cuestionada precisamente a partir de la noción de decisión. Quisiéramos dejar aquí enunciado que la decisión puede ser considerada no sólo como acto de un sujeto libre, como nos parece leer en Beauvoir; sino también como decisión que viene de una alteridad, de la relación con el otro, como si la decisión se jugara en la paradoja de una actividad/pasividad.

El sacrificio y su posibilidad es pensado por Beauvoir desde la idea de fin: si el sacrificio es posible, lo es en la medida en que mis actos posibiliten el actuar de otros, en la medida en que mis "fines", como dirá, sean "puntos de partida" para los demás. En otras palabras, mi trascendencia en tanto movimiento hacia otro implica necesariamente que forje un proyecto singular, que decida *mis* propios fines; y, en ese mismo movimiento, debo procurar, a la vez, crear posibilidades para el otro, para que pueda obrar libremente en un porvenir. Es la noción de fin la que permite –además de pensar la posibilidad de todo sacrificio, y habría que pensar cómo éste se confunde en el argumento beauvoiriano con la responsabilidad–, dar cuenta de este movimiento de trascendencia que 'anuda' o vincula el proyecto singular y el movimiento hacia la(s) alteridad(es). Beauvoir escribe: "La noción de fin es ambigua, puesto que todo fin es, al mismo tiempo, un punto de partida; pero esto no impide que pueda ser mirado como un fin: es en ese poder donde reside la libertad del hombre." (1972, 31).

De esta forma, al afirmar que la subjetividad es movimiento hacia otro, Beauvoir afirma a la vez que no existimos para-otro, que no podemos justificar nuestra existencia, nuestra vida, destinándonos a los otros absolutamente: "Si yo me busco en los ojos de otro antes de haberme dado alguna figura, no soy nada. No adquiero una forma, una existencia si en primer lugar no me lanzo en el mundo, amando, haciendo." (1972, 102). Aquella separación infranqueable a la que aludimos no es afirmación de una soledad, ni desencuentro con la alteridad; por el contrario, dicha separación parece ser, en Beauvoir, condición para todo vínculo posible con los otros. Como si esta separación consistiera en una especie de 'anudamiento' de la singularidad y la universalidad, en donde la primera no se subsume a la segunda, y precisamente por esta 'resistencia' convocara a la vez un proyecto común. Leemos en *Para una moral de la ambigüedad*: "Una moral de la ambigüedad será una moral que rehusará negar a priori que los existentes separados pueden al mismo tiempo estar ligados entre ellos, que sus libertades singulares pueden forjar leyes válidas para todos." (1956, 19). Dicho de un modo otro, mi singularidad separada no es indiferencia hacia los otros, pura afirmación de sí; por el contrario ésta convoca *mi* responsabilidad, una 'paradójica' responsabilidad, pues la libertad del otro no me excluye de responder por mis actos frente a él: "Lo que me concierne es la situación de otro, en tanto que creada por mí. No hay que creer que pueda eludir la responsabilidad de esa situación bajo el pretexto de que el otro es libre: es su asunto, no el mío." (Beauvoir, 1972, 93).

¿Es posible la afirmación de un proyecto singular a la vez que de un proyecto común, para todos? ¿Es posible afirmar la singularidad y ser responsable ante los otros? Precisamente es esta cuestión la que se pone en juego en los textos expuestos. Beauvoir insiste en esta paradoja precisamente para procurar la posibilidad de un vínculo y no para anularlo. Esta paradoja presente en todo ejercicio de responsabilidad toma todo su espesor cuando Beauvoir la expone en un ejemplo concreto, nos escribe: "El prisionero matará a su carcelero para ir a encontrarse con sus compañeros. Es una lástima que el carcelero no pueda ser también un compañero; pero sería más lamentable aún para el prisionero no haber tenido jamás un compañero." (1972, 118). Se trata aquí del 'sacrificio' de un hombre por la responsabilidad con el otro, con los otros: aquellos a los que respondo, mis compañeros. *Paradoja de la responsabilidad*: para responder al otro o, en palabras de Beauvoir, para que mis fines sean puntos de

partida para una libertad extraña, debo tomar a otros como objetos (1972, 118). Subrayamos en Beauvoir la condición plural de los hombres, sin embargo precisamente porque estamos "separados" y "opuestos", es que ésta señala que mis fines no pueden ser puntos de partida para todos: respondemos a aquellos que nos interpelan y frente a los otros nos queda el recurso de la lucha (véase 1972, 117-118).

Analizando el concepto de responsabilidad heredado de la tradición del pensamiento occidental, Jacques Derrida ha subrayado también esta condición paradójica, "aporética", en sus palabras, de la noción responsabilidad. Derrida escribe:

> "Aporías de la responsabilidad: siempre se corre el riesgo de no poder acceder, para formarlo, a un concepto de responsabilidad. Pues la responsabilidad (no nos atrevemos ya a decir el concepto universal de responsabilidad) exige a la vez rendir cuentas, responder-de-sí en la generalidad, de lo general ante la generalidad, por consiguiente, la sustitución y, de otra parte, la unicidad, la singularidad absoluta, por tanto, la no-sustitución, la no-repetición, el silencio, el secreto. Lo que aquí se dice de la responsabilidad, se dice de igual modo de la decisión." (2006, 73)

Los análisis derridianos guardan diferencias fundamentales con respecto a los planteamientos de Beauvoir, precisamente porque éstos intentan deconstruir las dicotomías presentes en las nociones de responsabilidad y decisión que en Beauvoir aparecen afirmadas. Derrida planteará que para el sentido común y la razón filosófica, la responsabilidad consiste en justificar nuestros pensamientos, decisiones y actos ante los otros (la generalidad), mediante la palabra. Sin embargo, a partir de la lectura del relato bíblico del sacrificio de Isaac, propondrá que, al mismo tiempo, la responsabilidad exige la singularidad, el silencio y el secreto de la relación con el otro: Abraham respondiendo al llamado de su Dios, y sin revelar a los suyos la orden de sacrificio que éste le dictó, estuvo dispuesto a matar a su primogénito, su hijo Isaac. Aporías de la responsabilidad: Abraham responde a la interpelación de su Dios, que le ordena sin darle razones asesinar a su primogénito bien amado, responde a ese Otro, dejando de responder a los suyos, y sobre todo a Isaac (véase Derrida, 2006).

No obstante a las disímiles perspectivas, la referencia de Beauvoir y Derrida a la paradoja que la responsabilidad encierra, nos parece relevante precisamente porque ésta pone en escena el complejo 'anudamiento' –como lo hemos llamado– entre

la singularidad y lo universal, del que ambos, a sus maneras, atienden. Beauvoir introduce una tensión entre la responsabilidad del singular frente a otras singularidades y la responsabilidad universal. Sostenemos que la responsabilidad se juega, entonces, en la paradoja de la universalidad y la singularidad de mi relación con los otros. Si citando a Dostoievski, Beauvoir sostiene: "Cada hombre es responsable de todo, ante todos" –esto es, afirma la condición plural de los hombres y la responsabilidad que ineludiblemente me concierne ante ellos–, entonces con ello afirma también que *mi* situación, singular, sólo se da por y en presencia de los otros, pero no de 'todos' los otros; sino de aquellos a los que respondo.

Retomamos la escena del epígrafe y asimismo la pregunta de Beauvoir: el niño llora por otro-extraño, no es ni siquiera su hermano, "pero ¿por qué llorar por un hermano?" Preguntamos de otra manera, ¿qué es lo que me vincula al otro, a los otros? Como afirmamos, la pregunta de Beauvoir es provocadora, pero aún más su respuesta: "no se es el prójimo de nadie, se *hace* de otro un prójimo mediante un acto" (1972, 19), " 'ese chico no es mi hermano'. Pero si lloro por él, no es ya un extraño. Son mis lágrimas las que deciden." (1972, 18). Son entonces nuestros actos concretos dirigidos hacia fines libremente elegidos –en el sentido ambiguo de "fin" ya expuesto–, los que establecen tal relación. No existe lazo alguno dado de antemano, es necesario, enfatiza Beauvoir, un vínculo *elegido* para trascender.

Según las enseñanzas de Levinas estaríamos tentados a discutir que la relación con el otro es una decisión, precisamente en cuanto éste subraya que "el Prójimo está fuera de proporción respecto del poder y la libertad del Yo." (2008, 390). La relación con el otro –que es la responsabilidad– no es 'asumida' por el Yo, porque es anterior a toda libertad, a toda decisión. En este sentido, el otro hace patente una pasividad radical que cuestiona toda soberanía y libertad del sujeto; de allí entonces que Levinas sostenga que en esta relación se perfila una "condición de rehén" (1987, 48). Sin embargo, más que confrontar ambas propuestas, nos parece interesante considerar la inquietante referencia de Beauvoir a las lágrimas: ¿pueden ser éstas consideradas como un *acto*? ¿pueden mis lágrimas *decidir* mi relación con otro? Es este ejemplo el que no nos permite establecer una confrontación simple con Levinas; pensamos que la referencia de Beauvoir a las lágrimas consideradas como acto que nos vincula al otro, cuestiona la soberanía de la subjetividad y una cierta idea de decisión. Como planteamos, Beauvoir enfatiza la necesidad de los

otros para el despliegue de la propia libertad, a partir de lo cual podríamos sostener que la decisión en Beauvoir es, en efecto, la libre elección de un sujeto, pero una elección que está también transida por la alteridad: si para Beauvoir las lágrimas son un acto, nosotros agregamos que son también una extraña reacción fisiológica, una respuesta no siempre voluntaria a lo/el Otro. Si mis lágrimas deciden, entonces, esa decisión podría ser pensada en la paradoja de una actividad y de una pasividad, como si la decisión libremente tomada, como si el acto libremente realizado, viniera también del otro: "Los chinos son mis hermanos desde el momento en que lloro por sus males pero no puedo llorar a voluntad por los chinos." (Beauvoir, 1972, 20).

El despliegue de *mi* libertad sólo es, así, posible en la medida en que establezca relaciones con los otros, y si este vínculo es una decisión, como afirma Beauvoir, éste es un extraño acontecimiento en donde se nos hace manifiesto que no hay decisión sin que venga dada por los otros considerados, a su vez, como *alteridades irreductibles*. Esto último es, por cierto, relevante en cuanto es precisamente lo que Beauvoir denunciará como el "drama" de las *otras*.

La inquietante y eterna alteridad

Planteamos, recurriendo a Michel Kail, la influencia que Simone de Beauvoir habría ejercido sobre el pensamiento sartreano en relación al problema de la alteridad, pero es también reconocido que esta fue una influencia recíproca. En relación a esto, Beauvoir ha afirmado que habría sido Sartre quien la alentara a pensar la condición de las mujeres. Hazel Rowley relata este episodio de la siguiente manera:

> "Cuando llegó el verano de 1946, Beauvoir se preguntó qué era lo siguiente que escribiría. Quería hacerlo sobre sí misma y Sartre la animó; una vez más, le preguntó: ¿qué significa ser mujer? Ella contestó con cierta impaciencia que para ella no significaba demasiado. Llevaba el mismo estilo de vida que sus amigos varones, tenía los mismos privilegios y nunca se había sentido inferior a causa de su feminidad[8]. 'Sin embargo –insistió Sartre–, no la educaron como lo habrían hecho con un chico, debería profundizar en ello'." (258)

Luego, en 1948, apareció publicado *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir, un amplio ensayo dedicado a reflexionar en torno a la universal condición femenina. Los análisis que Beauvoir lleva

a cabo a lo largo de este ensayo son, por cierto, abrumadores. Ya en sus primeras páginas, específicamente en la introducción, ella plantea cómo lo masculino se ha identificado con lo universal, y cómo éste ha constituido el principio a partir del cual se determina y se diferencia a la mujer, en términos del pensamiento, pero también de la relación del cuerpo con el mundo: "[el hombre] considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras considera el cuerpo de la mujer como apesadumbrado por todo cuanto lo específica: un obstáculo, una cárcel", nos escribe Beauvoir (2008, 18). Recoge entonces formulaciones de diversos autores –algunos de ellos canónicos dentro del pensamiento occidental: Aristóteles, Tomás de Aquino, Michelet, etc.– que convergen en asignar a la mujer una inferioridad con respecto al hombre, y en establecer a éste como el centro a partir del cual la mujer se define: "Él es el Sujeto –escribe Beauvoir–, él es lo Absoluto; ella es lo Otro" (18). Es esta frase, tan dura en su expresión como determinante en relación a la representación que se ha forjado sobre la mujer, la que introduce la noción de alteridad y su relación con lo femenino. En este sentido, la idea que constituye la principal problemática y el "drama de la mujer", según Beauvoir, es precisamente la que se expresa en lo que denomina el "eterno femenino" o el "mito de la mujer como lo Otro". Hacia el final de la introducción a *El segundo sexo* ésta subrayará que:

> "[…] lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro: se pretende fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana." (2008, 31)

Beauvoir piensa, así, la relación entre los sexos desde la dicotomía identidad/alteridad, pero como toda dicotomía ésta establece una jerarquía entre ambos términos: el hombre-mismo es superior, es el "Sexo", mientras la mujer-otra es el "segundo sexo". En este sentido, insistimos, la mujer no es sólo el "otro sexo", sino también y sobre todo el "segundo". En relación a esto, Geneviève Fraisse señala en su texto *El privilegio de Simone de Beauvoir* que, precisamente por la tesis beauvoiriana de la mujer como lo Otro, *El segundo sexo* se tradujo al alemán con el título *Das Andere Geschlecht*, esto es, el otro sexo; sin embargo "ella había elegido como título del libro el término 'dos', hacien-

do hincapié en la jerarquía, lo relativo, lo secundario; o más bien es Bost, su amigo, quien eligió, cuenta ella, cuando dudaba entre 'otro' y 'segundo'. El modelo teórico de lo mismo y lo otro está, no obstante, en el centro de su planteamiento." (21).

El concepto de alteridad que opera en *El segundo sexo* es caracterizado por Simone de Beauvoir recurriendo a otros autores que –analizando las sociedades primitivas y las mitologías antiguas– observan, en primer lugar, que en el imaginario primitivo siempre se encuentra la dualidad Mismo/Otro, y que ésta no habría tenido relación, en principio, con una diferenciación sexual. En segundo lugar, Beauvoir plantea que la alteridad es una categoría del pensamiento necesaria para definir al sujeto: "Ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente a la Otra" (19). Beauvoir afirma así, esta vez recurriendo a Hegel, que el sujeto (individual o colectivo) se define en oposición a otro: "pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro como lo inesencial, en objeto" (20). Pero la otra conciencia, a su vez, se le opone y se establecen entonces relaciones de reciprocidad (negociaciones, tratados, incluso luchas) que despojan a lo Otro de su sentido absoluto. Sin embargo, añade críticamente que es esta reciprocidad lo que, precisamente, no se ha planteado entre los sexos: la mujer es la inquietante y eterna alteridad.

Para pensar la relación jerárquica entre ambos sexos, Beauvoir recurre a otra dualidad no menos relevante, la del sujeto/objeto: el hombre-mismo es el sujeto, mientras la mujer-otra es el objeto de la relación. Como Fraisse subraya, Beauvoir tiende a identificar la alteridad con el objeto (2009, 22); desde luego, el argumento beauvoiriano sobre la representación de la mujer como alteridad absoluta, despojada de toda conciencia y, entonces, reducida a una alteridad objetivante da cuenta de una condición femenina que incluso en la actualidad permanece. Sin embargo, la alteridad puede ponerse en juego desde otra perspectiva que la identificación de ésta con el objeto, por cierto, dicha perspectiva no cuestiona en absoluto los análisis de Beauvoir en torno a la condición de las mujeres, ni la demanda que *El segundo sexo* pone en escena: establecer relaciones recíprocas entre los sexos; pero nos abre nuevas vías para pensar una alteridad irreductible incluso a la relación entre sujetos soberanos.

En relación a lo anterior, Levinas ha planteado que la noción de alteridad predominante en el pensamiento occidental, es precisamente lo que denomina una "alteridad formal y recípro-

ca", y que define de la siguiente manera: "Un individuo es otro para otro individuo. Es ésta una alteridad formal: el uno no es el otro, sea cual sea su contenido. Cada uno es otro para todos los demás. Cada uno excluye a todos los demás, existe aparte de ellos, existe por su parte. Negatividad puramente lógica y recíproca en la comunidad del género" (1993*B*, 221). Precisamente la noción de alteridad que Levinas propone es radical en tanto ésta querría pensarse a partir de una "alteridad-contenido". Así, leemos en *El Tiempo y el Otro*:

> "La alteridad humana no se piensa a partir de la alteridad puramente formal y lógica por la que se distinguen unos de otros los términos de toda multiplicidad (una multiplicidad en la cual, o bien cada uno es ya otro como portador de atributos diferentes, o bien, si se trata de una multiplicidad de términos iguales, cada uno es 'el otro del otro' merced a su individuación). La noción de alteridad trascendente –obra del tiempo– se investiga en principio a partir de una *alteridad-contenido*, a partir de la feminidad." (1993*A*, 74)

Estos planteamientos no son, por cierto, desconocidos para Beauvoir, de hecho en la introducción a *El segundo sexo*, ésta realiza una crítica explícita a la tesis levinasiana de lo femenino como lo esencialmente otro (véase 2008, 18-19). La crítica beauvoiriana va dirigida, como señalamos, a identificar lo femenino con una alteridad absoluta; en este sentido, Beauvoir reclama que tal tesis despoja a la mujer de ser considerada como una conciencia, como un sujeto. Sin embargo, me parece, que Beauvoir no presta suficiente atención a la noción misma de alteridad que Levinas propone, aún cuando efectivamente al considerar lo femenino como lo Otro, éste "adopte deliberadamente un punto de vista de hombre", como señala Beauvoir (2008, 19).

Respecto a la noción de alteridad es preciso señalar que hay una distinción fundamental en los registros en que ambos pensamientos se encuentran. La noción de alteridad que Levinas plantea se piensa a partir de una relación con el otro que es una experiencia fundamental y original anterior a toda experiencia objetiva, a toda relación de sujeto-objeto. Pero además, tal acontecimiento no se inscribe en una relación recíproca entre yoes, entre conciencias; es una experiencia de desproporción con una alteridad que excede el poder del sujeto y lo fractura. En este sentido, es que Levinas propone que el otro no es alteridad formal, esto es, libertad que se opone a mi conciencia; sino alteridad radical en tanto el otro es un "enigma".

Pensar de este modo la alteridad no es, me parece, negar la demanda de una relación recíproca entre los sexos en donde la mujer pueda ser considerada como conciencia, como libertad; sino más bien cuestionar el poder del sujeto que se quiere siempre plenitud de ser. Retomando, entonces, la idea beauvoiriana del "sobrepasamiento" de la subjetividad – (palabra que indica ir más allá de un límite, que sugiere un exceso, un rebasamiento, y ello supone entonces movimiento hacia el otro/la otra)–, y la noción levinasiana de alteridad, habría que pensar la posibilidad de una 'política' cuyo fundamento no sea sólo la inter-*subjetividad*; sino tal vez la idea de una subjetividad que en su seno mismo llevará la impronta de la alteridad. Quizás también en esta posibilidad podría fundarse una relación entre los sexos que 'superase' las dicotomías Sexo/segundo sexo; sujeto/objeto; actividad/pasividad. Dicotomías tan caras para nuestro pensamiento, pero sobre todo para la relación con la alteridad.

Notas

1 El presente artículo ha sido escrito en el marco de la investigación desarrollada en el Proyecto FONDECYT Nº1100237, titulado: *Filosofía, literatura y género: la escritura de Simone de Beauvoir*, a cargo de la investigadora Olga Grau Duhart.

2 Publicado en castellano bajo el título *¿Para qué la acción?*

3 La obra de Simone de Beauvoir es amplia, pero sobre todo diversa, está constituida de ensayos, textos filosóficos, memorias y de lo que podríamos llamar obras literarias. No está de más señalar que estas distinciones de géneros escriturales, pero también de disciplinas podrían y debieran ser discutidas bajo la sombra de la obra beauvoiriana.

4 Puesto que las dos obras aludidas son las primeras publicadas por Beauvoir, precedidas sólo por la novela *La invitada* de 1943, hablamos aquí del inicio o la "entrada" a un proyecto escritural. Quisiéramos señalar, asimismo, que en *La invitada* el problema del otro y las complejas relaciones intersubjetivas constituyen el punto de partida para la narración. Sobre esta obra, Hazel Rowley plantea que Beauvoir "quería escribir una novela sobre la libertad, el amor, la amistad y los celos. Quería explorar la cuestión del 'otro' sobre la que ella y Sartre hablaban continuamente." (2007, 137).

5 La traducción es mía.

6 La traducción es mía.

7 Kail escribe: "Beauvoir se obliga a estar atenta no al 'problema del otro' que enuncian sentenciosamente los manuales de filoso-

fía, sino a la variedad de los regímenes de alteridad." (194). (La traducción es mía).

8 En *Memorias de una joven formal*, obra publicada en 1958, Beauvoir subraya esta misma impresión, esta vez aludiendo a su infancia: "No tenía hermano: ninguna comparación me reveló que algunas licencias me eran negadas a causa de mi sexo; sólo imputaba a mi edad las privaciones que me infligían; sentí vivamente mi infancia, nunca mi feminidad." (2010, 58).

Bibliografía

De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Trad. Juan García Puente. Buenos Aires: Debolsillo, 2008.

____. *La sangre de los otros*. Trad. Hellen Ferro. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1984.

____. *Memorias de una joven formal*. Trad. Silvina Bullrich. Buenos Aires: Debolsillo, 2010.

____. *¿Para qué la acción?* [título de la publicación original *Pyrrhus et Cinéas*]. Trad. Juan José Sebreli. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1972.

____. *Para una moral de la ambigüedad*. Trad. F. J Solero. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1956.

Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2006.

Fraisse, Geneviève. *El privilegio de Simone de Beauvoir*. Trad. Nathalie Goldwaser. Buenos Aires: Leviatán, 2009.

Kail, Michel. "Beauvoir et Sartre, l'Enjeu de l'Altérité". *(Re)découvrir l'œuvre de Simone de Beauvoir: Du Deuxième Sexe à La Cérémonie des adieux*. Ed. Julia Kristeva et al. Paris: Le Bord de l'eau Éditions, 2008, 187-196.

Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

____. "Signatura". *Difícil libertad*. Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2008, 385-392.

____. *El Tiempo y el Otro*. Trad. José Luis Pardo. Barcelona: Paidós, 1993*A*.

____. *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 1993*B*.

Rowley, Hazel. *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*. Trad. Montse Roca. Barcelona: Lumen, 2007.

Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo en un humanismo*. Trad. Victoria Praci de Fernández. Barcelona: Edhasa, 2009.

REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número 13, 65 - 82

Un viaje de ida y vuelta: "idea crónica" y tribu urbana en "No, mi ama" de María Moreno

A Trip Back and Forth: "Chronic Idea" and Urban Tribe in "No, mi ama" by María Moreno.

Lucía de Leone
Universidad de Buenos Aires.
lmdeleone@gmail.com

SÍNTESIS
Este trabajo toma como objeto de indagación la crónica-entrevista "No, mi ama" de la escritora y periodista argentina María Moreno, compilada en el libro colectivo Idea Crónica. Literatura de no ficción iberoamericana (2006). En sintonía con la imprecisión genérica (genre) de los textos de este volumen, "No, mi ama" se presenta como un texto híbrido en tanto traspasa las fronteras de géneros discursivos codificados como la crónica y la entrevista, y oscila entre la ficción y la realidad. El texto se basa no sólo en la experiencia exploratoria de la cronista en el mundo sadomasoquista sino también en el modo de comunicarla mediante su posicionamiento físico e ideológico, y la edición y la puesta en circulación del relato de tres cultores muy diferentes de esa práctica amatoria. El abordaje de "No, mi ama" resulta productivo, entonces, para poner a dialogar los alcances pero también los límites de la premisa etnográfica (el "in situ") de la cronista con la lógica dialogal (de ida y vuelta), propia de las convenciones de la entrevista y de algunas prácticas del S/M.

ABSTRACT
This work focuses on the chronicle-interview "No, mi ama" of the Argentinian writer and journalist María Moreno, compiled in the collectively-authored book Idea Crónica. Literatura de no ficción latinoamericana (2006). In synchronicity with the generic imprecision that characterizes the texts that are part of this volume, "No, mi ama" appears as an hybrid text as it goes beyond the borders of codified discursive genres, such as the chronicle and the inter-

view, and ranges from fiction to reality. The text is based not only on the exploratory experience of the chronicler of the sadomasochistic world, but also on the way of communicating it, through both her physical and ideological positioning, and the edition and circulation of the statements of three very different worshippers of this love practice. The approach developed in "No, mi ama" turns out to be productive to set a dialogue between the scopes and the limits of the ethnographic premise ("in situ") of the chronicler, in its relation with the dialogal logic (a "two-way" communication), proper of the conventions of the interview and of some other practices of the S/M.

Palabras clave: Crónica, Sadomasoquismo, ciudad, sexualidades, María Moreno.

Keywords: Chronicle, sadomasochism, city, sexualites, María Moreno.

Los pre-textos de la crónica

"No, mi ama" es el texto con el que María Moreno (1947), periodista y escritora argentina, participa en el volumen *Idea Crónica*, compilado por María Sonia Cristoff en 2006, que reúne bajo la expresión "idea crónica" una serie de textualidades actuales de difícil clasificación genérica (*genre*), que oscilan entre la literatura y el periodismo y que mixturan elementos de los géneros discursivos más codificados,[1] bordeando o traspasando sus límites. A pesar de que muchos escritores y cronistas coinciden en advertir hoy las dificultades que los medios masivos de soporte papel imponen a la visibilidad de la crónica,[2] desde hace unos años vienen resonando los términos "auge", "boom", "moda editorial" para referir a la crónica. En el marco de esta tendencia, en 2007, Moreno publica en la colección "in situ" de Sudamericana su último libro de crónicas-ficción,[3] *Banco a la sombra*, donde se toma como emplazamiento y objeto de narración a las plazas de Buenos Aires y de distintas ciudades del mundo. Si hay un espacio que propicia y alberga a la crónica es el de la ciudad moderna, que funcionaría como una suerte de máquina apelativa. La experiencia y cotidianeidad urbanas son material para el cronista, quien traduce en relato su andar por la ciudad: el cronista emprende en su recorrido lo que Julio Ramos (1989, 126) denomina una "retórica del paseo".

"Venecia sin mí" es uno de los textos de *Banco a la sombra* que, ya desde la sustitución pronominal del título que juega con la célebre canción *Venecia sin ti*,[4] pone en jaque una premisa

fundamental de la crónica tradicional, que a pesar de su naturaleza híbrida se pretende de aspiración realista. Esa premisa es la necesidad del "haber en estado en el lugar" como coartada para narrar. Alberto Giordano (2008) y Daniel Link[5] cuentan que Moreno confesó haber escrito esa crónica sin haber estado nunca en Venecia. En un gesto de "anti-etnógrafa", Moreno cronifica en detalle –acaso para verosimilizar su presencia en el lugar y propiciando así el "efecto de lo real" (Barthes, 1982) – esa ciudad sin haberla contactado corporalmente. Es decir que Moreno produce una crónica de Venecia, y hasta de la conducta insolente de las palomas de la Plaza San Marcos (le picotean el panino que había pagado más caro que un almuerzo completo en Puerto Madero, Buenos Aires), "sin mí". Un gesto que, como veremos, alcanza, con reparos y no de la misma manera, las páginas de "No, mi ama".

Una temporada en el infierno

Sujeta a la imprecisión genérica (*genre*) de las textualidades del volumen *Idea Crónica*, "No, mi ama" se presenta como una crónica-entrevista que narra las experiencias de tres personas adeptas al gusto amatorio sadomasoquista, un comportamiento erótico que, amén de autoproclamarse una experiencia basada en el consenso entre las partes, ha sido históricamente objeto de condena, ya sea desde la clasificación clínico-psiquiátrica como perversión o desvío sexual, ya sea criminalizándola en términos de conducta prostibularia, y, en menor escala, siendo reapropiada estética y/o paródicamente en usos publicitarios.[6] Una historia de demonización que localiza a esta práctica no sólo en zonas menos visibles de la ciudad, emplazada en cartografías urbanas secretas[7] y de intramuros, preferentemente subterráneas (galerías, cines porno, departamentos y clubes privados, avisos clasificados del rubro 59, comunidades virtuales de la web con acceso restringido) sino también como uno de los "gustos particulares *non sanctos*" (Moreno, 2002, 38) que estarían al margen del imaginario erótico-sexual modélico y socio-culturalmente legitimado: en pocas palabras, el de las relaciones heterosexuales entre adultos y preferentemente dentro del matrimonio.

María Moreno entra en contacto con esas tres personas, a las que entrevista por separado, y para comenzar y/o completar su crónica también recurre a bibliografía teórica, como el estudio clínico y etnográfico que el psiquiatra Robert Stoller (1991) realiza a partir de su breve estadía en los clubes S/M de West

Hollywood o los escritos de Pat Califia, una militante S/M de Estados Unidos.

Ahora bien, el recorrido de la cronista por las tramas culturales urbanas y, ante todo, su posicionamiento respecto del submundo de las prácticas sadomasoquistas diseñan una peculiar topografía de sobrevuelo. Si se tratara de una película, podríamos hablar de una toma cenital.[8] Ella se adentra en ciertas zonas de la tribu S/M consensual, pero lo hace "por encima", y, sin acatar las reglas del juego, nunca lo hace "en posición de ama" (Moreno, 2006, 78), y, menos aún, en rol de esclava. Esta ubicación "por encima" que construye la cronista para acercarse a la dinámica de este "mundo infernal" activa una versión original, desviada y local del clásico motivo literario de la catábasis o descenso a los infiernos, que cuenta con una extensísima tradición en la cultura occidental.

Antes de avanzar, quiero aclarar que utilizo la palabra "infierno" sin ningún tipo de connotación negativa, antes bien como metáfora de la cartografía del S/M que el imaginario común y sus propios adeptos utilizan, cada uno a su modo, para referirse a esta práctica. Una selección lexical que encontramos, por ejemplo, en los informes del mismo Stoller, quien cuando relata la descripción de los interiores de uno de los clubes nos notifica que una sala de sesión se llama "Infierno" (Stoller, 1991, 86). A pesar de que él confiesa haber modificado muchas de sus primeras impresiones sobre este comportamiento erótico, hace alusión a este universo por medio de una galería de imágenes referidas a lo infernal, incluso para distanciarse de ellas: "excursión a los infiernos", "la atmósfera de un lugar tremebundo" (81), "sacar algo a plena luz" (86) de "la comunidad subterránea de S&M" (175). En la misma línea, Ron, uno de sus entrevistados, practicante y filósofo del S/M, se refiere a "las corrientes subterráneas" (156) de la vida en los clubes que prestan servicios de servidumbre y dominación.

Y así como Odiseo consulta al adivino Tiresias en la morada del Hades y a Eneas lo conduce la Sibila por el Averno y, a Dante, Virgilio, y para referir un ejemplo más contemporáneo y argentino, a Adán lo conduce el astrólogo Schultze por la laberíntica Cacodelphia en la novela *Adán Buenosayres* (1948) de Leopoldo Marechal, los guías del recorrido que emprende Moreno son sus tres informantes reales, dos dominatrix, una extranjera y una nacional, y un escritor argentino habitué de los círculos sadomasoquistas, aunque también sus lecturas son las rectoras de su itinerario. Ahora bien, en contraste con aquellos visitantes del

"infierno", Moreno no transita éste en dirección vertical, de arriba abajo, sino que, por el contrario, permanece "por encima". Y esta paradójica inserción "de superficie" en el terreno a investigar (al fin de cuentas una modulación del "toco y me voy" característico del cronista) la exime de vivenciar corporalmente la experiencia que se convierte en materia de la crónica. Si el sadomasoquismo, alejado hoy como concepto de su etimología clásica[9] (un compuesto formado por derivaciones de los apellidos y las prácticas del Marqués de Sade y Leopoldo von Sacher Masoch), se basa en la intervención consensuada, segura e higiénica sobre un cuerpo altamente fetichizado en busca de dolor en el placer y viceversa, ya sea sobre el cuerpo amado (cuando lo practica por ejemplo una pareja S/M) o sobre un cuerpo mercantilizado (cuando se lo practica dando o recibiendo dinero a cambio), la cronista "clown" (así se define Moreno) de "No, mi ama" no permite que la experiencia a cronificar atraviese su cuerpo. Y se acerca al gusto S/M desde un *a priori* de negación no condenatoria (la fórmula de respeto es "No, mi ama"), y desde una erótica más imaginada que realmente deseada o testeada: "Me gusta imaginar a la persona que deseo haciendo el amor con otra persona. Pero si sucediera, escaparía haciendo un ruido pánico con mis botas." (Moreno, 2006, 99). Y también declara Moreno: "Si se me desgarra una cutícula, me duele. No me gusta estornudar ni pasarme el hilo dental. Y no llamaría placer a ninguna de las actividades que se practican sentado en un inodoro" (Moreno, 2006, 82, 83).

A pesar de que confiesa haber acariciado un affaire sadomasoquista (un tanto sospechoso si recordamos los constantes engaños de Moreno al lector), que sin embargo parece haber sido más un pretexto de risa[10] que un objeto aprovechado en sus pesquisas, la cronista afirma que "lo suyo es el porno vainilla[11] de la Cicciolina" (Moreno, 2001, 1): "Tuve alguna vez un pequeño *affaire* sadomasoquista que no me llevó a la investigación sino a un relato picaresco del que suelo cambiar los detalles. El S/M no significa nada para mí (…) yo sé que me puede más el cuerpo desnudo de la Cicciolina sentada en una pelela y abrazada a un oso de peluche…" (Moreno, 2006, 77 y 78).

En este sentido Moreno se aleja del modelo de cronista ensayado por su admirado[12] Lucio V. Mansilla, quien en *Una excursión a los indios ranqueles* (1870) literalmente entrega su cuerpo a la experiencia en Tierra adentro, donde se mimetiza y se pone en riesgo: vive, come, se emborracha, toca los cuerpos enfermos de viruela, se deja tocar, alzar, y acostar al calor de los ranqueles. Sin

embargo, así como Mansilla comunica por entregas a los lectores citadinos de *La Tribuna* el exotismo, simple y cercano (Iglesia, 2003, 91) de los indios ranqueles, Moreno, a su manera, también pone al alcance de un público urbano-tipo lo que no todos ven y conocen, pero que está ahí nomás, en su misma ciudad. Y esto en parte porque el gusto erótico por el S/M toma lugar en el fuero privado que asume, al menos, dos formas privilegiadas de consumo: como práctica de un "entre nos", una "elite" o una comunidad de aficionados (aristócratas del sexo), o como un servicio que se adquiere mediante la retribución económica (un servicio especial que, aunque en él aparentemente no estén contemplados el coito ni ninguna otra penetración para no ingresar en el marco de la ilegalidad, para algunos, como Ron, igualmente se trataría de una forma más de prostitución, que traspasa y vulgariza la ética S/M).

Para narrar el sadomasoquismo Moreno cruza e interviene los testimonios editados de los personajes que entrevista, con aquello que "sucedió en off" (Moreno, 2005), con la lectura de libros, tratados psico-sexuales y casos reales públicos,[13] lo que al tiempo que la sitúa en un "afuera" o "por encima" del "in situ", la coloca nuevamente en la tradición decimonónica: la de Sarmiento escribiendo el *Facundo* (1845) sin haber conocido Buenos Aires y, a partir de trascendidos, testimonios, es decir, "con los libros sobre la mesa" (Sarlo, 1995, 20). Y, también, en la línea del cronista José Martí, quien retrata en detalle el juicio, la sentencia y la muerte de los obreros anarquistas de Chicago a partir de una experiencia de lectura, la de las noticias de los diarios.

El viaje exploratorio de Moreno es, como el de todo cronista, un viaje de ida y de vuelta. Pero, esta lógica dialogal del ir y venir tiene en "No, mi ama" una resonancia y una complejidad mayores. Por un lado, se extiende hacia los turnos conversacionales de emisor y receptor, que obedecen a las convenciones del género entrevista: los roles entre entrevistador y entrevistado se intercambian. Y, por el otro, hacia una de las formas que toman las prácticas S/M, que truecan siempre escenas de dominación con actos de subordinación. Pues, más allá de la inscripción nominal de los adeptos al S/M en el terreno de la autoridad o sumisión, en "los de arriba" (los "top") o en "los de abajo" (los "bottom"), ¿quién sería en definitiva el partenaire dominante: quien azota y dicta órdenes desde lo alto en posición de ama o quien desde abajo demanda, en ocasiones paga, y establece los límites de esos golpes y esas órdenes?

Ese vaivén también alcanza al "vicio" con que Moreno

describe el método de escritura implementado muchas veces por la premura que exigen los tiempos del periodismo. Una escritura regulada en ciertos casos por el "auto-plagio" (2002, 9), que supone la acción de "robarse" sus propios textos (o retazos de texto), aparecidos originalmente en alguna publicación, y trasladarlos, a veces transformados y a veces de manera literal, a otros soportes. La crónica "No, mi ama", que comparte las páginas del libro colectivo *Idea Crónica* con textos de otros escritores, cuenta con una serie de pre-textos temporal y temáticamente cercanos entre sí: "Sí, mi ama" (2001), publicado en el suplemento feminista "Las 12" del matutino *Página 12*, y "Burguesía y SM" y "¿S/M o SOS?", recopilados ambos en *El fin del sexo y otras mentiras* (2002). De esta manera, los textos de Moreno que, además, son crónicas-entrevistas y tratan sobre el sadomasoquismo, también van y vienen: del espacio del periódico, entonces, a la puesta en volumen, y de un libro propio a una compilación colectiva.

Un ménage à trois

Intercalando segmentos de tono ensayístico que dan paso a la divulgación de las teorías que Moreno estudió sobre esta práctica erótica, la crónica "No, mi ama" se convierte en la trascripción, inevitablemente intermediada, de las entrevistas a tres personajes extravagantes, singulares expertos en el sadomasoquismo. En este sentido, Moreno reafirmaría la asignación genérica (*genre*) de su texto (una crónica), al inscribirlo, como propone Mónica Bernabé en el prólogo a *Idea Crónica*, mediante una actualización muy peculiar de *Los Raros* de Rubén Darío (1896), en la tradición del surgimiento de la crónica modernista. Así como Darío escribe los retratos de los autores más venerados por él, como Paul Verlaine, precisamente un "poeta maldito", Moreno realiza una presentación de otros "raros", a los que reivindica en un movimiento doble: al darles la palabra en las entrevistas y al otorgarles visibilidad no sólo en la crónica de un libro colectivo sino también en las páginas de un matutino de circulación masiva como *Pagina 12*. Los tres "raros" de Moreno son Ava Taurel, Domina Kelly y el profesor P.

Por otro lado, la misma mirada normativizadora (que no es en absoluto la de Moreno) sobre los practicantes de las técnicas S/M que, en virtud del uso que hacen de su cuerpo y del cuerpo del otro, los enmarca como "rarezas" también permite trazar en la crónica un punto más de contacto con el tópico del descenso a los infiernos. En acción, los cuerpos S/M son cuerpos que, acaso

por estar incompletos para dar y recibir placer en los términos del S/M, van más allá de su anatomía y se valen de prótesis, máscaras, dispositivos, calzados y maquinarias y, en este sentido, diseñan una iconografía corporal ligada a la sobreimpresión, al disfraz (hay consenso en contactar la ambientación y las performances S/M con el teatro) y, desde una imaginería erótica disciplinadora, también, a lo monstruoso.[14] El motivo literario de la catábasis, como ha propuesto Belén Gache en un trabajo (2003) donde analiza, en una lectura bajtiniana, el *Adan buenosayres* de Leopoldo Marechal, aparece vinculado con el desfile de cuerpos de apariencia grotesca (Bajtin, 1930), deforme y/o monstruosa.[15] Este punto de contacto entre la crónica de Moreno y la catábasis aparece realzado también por la imagen triangular (recordemos que el número 3 y sus múltiplos regulan la estructuración de la *Comedia* de Dante[16]) que forman los entrevistados en una suerte de geometría de círculos no concéntricos que se intersectan, en la que hay una cierta jerarquización sin jerarquías o de degradé sin degradaciones. La línea horizontal, de superficie, que sigue el relato de Moreno parte de la entrevista a la dominatrix internacional más famosa. La segunda parada del recorrido es en el monoambiente en pleno centro de Buenos Aires de Domina Kelly, una experta en S/M pero local. Por último la pesquisa de Moreno se va volviendo aun más específica y más familiar cuando la cronista dialoga con el profesor P. que como Moreno es escritor, argentino, contemporáneo. Deducimos con convencimiento que se trata de Pablo Pérez, autor de *Un año sin amor* (1998), un diario íntimo que se publica como literatura y que, entre otras cosas, registra sus experiencias sadomasoquistas.

1. Ava Taurel: una "filósofa de los infiernos" doctorada en sexología

"Creo que todos tenemos algo oscuro dentro" confiesa Ava Taurel a María Moreno (Moreno, 2006, 84) en uno de sus viajes a Buenos Aires. Ava Taurel, además de ser el mote artístico de la noruega Eva Norvind, es doctora en sexología, directora del *Taurel Institute* de Nueva York, el que a cambio de una suma de dólares ofrece cursos, terapia y sesiones de juego, asesora en psico-sexualidades y educación, entrenadora de actores en escenas sexuales de películas no porno, dominatrix profesional del S/M contractual y seguro ("profesional" no sólo por ser una especialista sino también por ser el S/M su fuente de trabajo), y personaje de dos novelas de la escritora argentina Luisa Valen-

zuela.[17]

Ava-Eva en sus viajes al Río de la Plata aprovecha también para asistir a clases de baile. Ella baila tango, una danza que, como la forma de vida que profesa, implica relaciones de dominancia y sumisión o, mejor quizá, una dinámica de llevar y de dejarse llevar, en la que ella “baja la guardia” transitoriamente y acepta ser, en otro contexto, conducida.

Más allá de los detalles sobre la vida y las técnicas del S/M en general que le brinda la conversación con Ava Taurel, es el accionar erótico-terapéutico (despolitizado) de esta entrevistada (al que entiende como una “misión”) para con los clientes que fueron víctimas de la violencia de estado y, por alguna razón, recurren a sus servicios (por ejemplo, judíos que estuvieron en campos y para sobrevivir tuvieron que imponerse una erotización del dolor), lo que pareciera activar en Moreno una pregunta que rija para el terreno local: la pregunta por las dificultades de la visibilización y aceptación del mundo sadomasoquista en una sociedad como la argentina. Un punto que Moreno irá explorando, desde distintas ópticas, o mejor, irá especificando, con las entrevistas y los entrevistados argentinos de las dos postas siguientes.

2. Domina Kelly: Ámsterdam en Lanús

Aquella pregunta alcanza también a los intentos del taxista argentino José Luis, el marido sumiso de Domina Kelly, que pretende importar la libertad sexual vivida alguna vez en Holanda al barrio de Lanús. La difícil propuesta de trasladar un aspecto de Europa a América demuestra, al decir de Moreno, que todavía “nuestras importaciones están demoradas en la aduana” (Moreno, 2006, 87) y que el S/M aún se resiste a ingresar con confortabilidad a la idiosincrasia local. Y Kelly lo explica recurriendo a una imagen de ciudad “S/M friendly” como Ámsterdam: “... En Holanda… ponés un letrero en la calle, pagás un impuesto como querés y nadie te juzga. Acá eso es imposible” (Moreno, 2006, 90).

Domina Kelly, que cuenta con formación europea y clientela internacional, afirma ser la única y la mejor profesional en la Argentina que brinda servicios arancelados de disciplina, no comparables en absoluto con la prostitución, en tanto que nunca derivan en ninguna clase de relación sexual. Un auto convencimiento de singularidad “a la europea” y de pionerismo que la lleva a posicionarse en un lugar de excepcionalidad respecto de otras mujeres argentinas que se dicen “dominas” pero, asegura

Kelly, carecen de su misma pericia y distinción porque básicamente ofrecen el S/M como un plus dentro de los servicios más convencionales (y, remata, porque están excedidas de peso).

Al momento de sentarse a escribir y editar su crónica, la cronista hace una lectura política de esa declaración de principios S/M "internacionales" que sólo pareciera conocer y poner en práctica esta mistress argentina, quien, desde su debut y entrenamiento con José Luis, se hace llamar "Domina Kelly" y no se deja ver en público sin sus temerarias botas de cuero. Cito a Moreno: "Otra vez Europa. ¿El S/M es el único espacio en que los argentinos no somos colonizables? ¿O sólo se conoce el *snuf (*sic*)* que coincide con la violación de los derechos humanos?" (Moreno, 2006, 89, 90).

El alcance de esta lectura política de Moreno es doble. En primer lugar, mediante una interrogación retórica se desmantela cualquier sospecha de que haya algún espacio (físico, práctico, simbólico, etc.) argentino virgen de colonización. En segundo lugar, se produce una apropiación del término "snuff" (que refiere a grabaciones audiovisuales ilegales y caseras que, en tiempo real, registran hechos reales atroces, como torturas o violaciones y circulan clandestinamente) para contraponer esa imposibilidad de transculturación erótica, que advierte Domina Kelly respecto de la filosofía del sadomasoquismo, a los modos de difusión y construcción de versiones internacionales de la violación de los derechos humanos en la Argentina, que han ido adoptando distintas formas, por ejemplo, en Europa.

Así, a partir de un cotejo entre la práctica S/M y la impartición de torturas (hay un parecido entre la ambientación de la sala de dominación y la sala de torturas, aunque se trate la primera de una práctica con consentimiento que sólo busca explorar las posibilidades del goce mutuo), se introduce una reflexión sobre el accionar del terrorismo de Estado en la Argentina, que no porque sí cobrará mayor peso en aquella zona de la crónica en que tiene lugar la entrevista al personaje más cercano a la cronista: el escritor argentino Pablo Pérez.

3. La misma clase, la misma sesión: el profesor P

A medida que la crónica va llegando a su fin, la cronista-escritora va ganando en acercamiento y familiaridad al presentar "en vivo" al profesor P., un escritor y "un gay con aventuras S/M" (Moreno, 2006, 97), ante quien Moreno no escatima en preguntas que demuestran una mayor confianza:

–¿Cómo hacés para creértela?

–Es que no hay que creerse nada. A mí el cuero me encanta (Moreno, 2006, 97).

Además de en algún momento dictar de día clases de francés en la misma pieza en la que, de noche, compartía sesiones S/M, el profesor P. puso en discurso literario[18] la práctica del S/M desde su propia experiencia de adepto al mundo *Leather* y de escritor. Pérez lo hizo y bajo la forma de un diario íntimo, un género del “yo”, en la colección *Minorías* de Perfil, dirigida justamente por la propia Moreno. El círculo, vemos, se va cerrando, y se amplía el foco sobre posibles respuestas a aquel interrogante sobre la dificultad de sacar de las penumbras al sadomasoquismo en esta área del mapa.

Esta zona final de la crónica le permite a Moreno inscribir la discusión sobre las técnicas del S/M en una dimensión política, ética y nacional. Más allá de las explicaciones culturales que el profesor P. advierte en la invisibilización de este ejercicio amatorio al afirmar que “en Europa hay toda una cultura del sexo que viene desde Sade y acá no” (Moreno, 2006, 97), detenerse en una escena de su formación como escritor activa otra posible salida al dilema de la falta de eco del SM local.

En el marco de un taller literario, un muy joven P. lee ingenuamente un texto de su autoría basado en su debut en el arte de la dominancia y la sumisión. Un relato que en el grupo de compañeros despierta resquemores y críticas no estrictamente literarias: “Che, tenés que cuidarte, no ves que eso tiene que ver con lo que hacen los militares, que es una cosa facho. Imaginate lo que eso puede provocar en gente que sufrió tortura, que tiene parientes desaparecidos” (Moreno, 2006, 97).

Es así que se desprende de esta vivencia narrada por P., y procesada por la cronista, que en una sociedad atravesada por el infierno de la tortura como es la sociedad argentina no es posible jugar con la tortura[19] sin levantar un “revuelo espantoso”, aunque se trate de una “violencia codificada” (el SM suele guionarse, pautarse y legitimarse en un contrato que “firman” las partes) y aunque la práctica se encuentre más cercana a la lógica de la representación que a cualquier entonación de la violencia de Estado.

Pues, si bien Moreno dice coincidir en parte con las declaraciones de Pat Califia acerca de que el S/M no es más que “una parodia de la naturaleza oculta del fascismo, no su culto o aceptación” (Moreno, 2006, 97), agrega que esa misma parodia o juego no invalida la interpretación política ni la imputabilidad:

¿Se atrevería a decir Califia, de pasar por aquí en alguna de sus conferencias, que hacer el amor con una máscara de comandante Massera no es igual a ser Massera? Por supuesto que no lo sería. ¿Pero sólo por eso se debería anular el juicio crítico sobre la elección de la escena en nombre de la palabra juego? (Moreno, 2006, 98).

Como dijimos, en esta zona de la crónica la cronista repolitiza un aspecto eventual de la práctica S/M, por ejemplo, el posible uso de ambientaciones u objetos que por sí mismos poseen una connotación ideológica (una esvástica, la careta de un torturador) más allá del proceso de descontextualización y recontextualización en el terreno del artificio. De la reflexión anterior de la cronista y de la idea que expone que "el teatro del S/M no es un correlato de la política que representa pero no es ajeno a la política (Moreno, 2006, 98), se deriva que los juegos S/M parecen semejar una teatralización, en la que hay actores de la tortura (pero no torturadores), concentrados únicamente en despertar placer en el jugador. Un juego con reglas claras, entonces, en el que no está en juego la posibilidad real ni figurada de extraer información o confesiones a la fuerza ni de dar muerte, siquiera con remedos paródicos o burlescos de utilería pesada, como una careta de Massera, que en el ámbito local atemoriza mucho más que una jaula, un cepo o un látigo de siete puntas.

De vuelta

La crónica llega a su fin y la cronista, como el héroe épico o el viajero, vuelve a casa. Pero, la experiencia de partir y transitar esos circuitos de la tribu urbana S/M no dejan inmune a la cronista. En esa vuelta, la cronista regresa no sólo con nuevos conocimientos generales sobre el objeto investigado, sino también con una ganancia, un beneficio propio de la economía del viaje (Van den Abbeelle, 1992): un descubrimiento, acaso una epifanía personal e íntima que aparece lexicalizada en los últimos párrafos de la crónica, donde el "yo" confesional de la cronista cobra mayor protagonismo: "…es en el S/M donde más se consolida la pareja concebida como complementaria y reglamentadamente asociada. Pero yo no busco una pareja sino un inocente". (Moreno, 2006, 99).

En principio en esta cita, Moreno no se priva de introducir una paradoja inquietante, pues parecieran ser las prácticas S/M, a las que precipitadamente se tendería a disociar del modelo de pareja más convencional, donde Moreno hallaría, irónicamente,

ciertas características de ese mismo modelo (incluso el matrimonio): una asociación de a dos, regulada y contractual. Ante estas opciones de dúos consensuadas, el "yo" de la cronista se declara a distancia, y se dice a la búsqueda de un inocente.

Es desde esa misma posición enunciativa, la de la primera persona y la de la pregunta por la propia experiencia, que se ratifica hacia el final de la crónica esa colocación "por encima" del in situ etnográfico, que la cronista vino adelantando desde las primeras páginas para describir su sobrevuelo por "las sombras"[20] del S/M. Y, para ello, recurre a la imagen escatológica de la travesti Divine haciendo un acto de coprofagia en el film *Pink flamingos* (1972) de John Waters: "¿Deberé comer mierda de perro como la travesti Divine, sólo porque tengo que averiguar si esa actividad, hasta ahora desconocida, me enloquece de placer?" (Moreno, 2006, 99).

Con todo, si bien queda claro que las diversas dinámicas de idas y vueltas que atraviesan esta crónica dejan ver la interdependencia de las partes (no hay vuelta sin ida, no hay entrevistado sin entrevistador, no hay versiones textuales sin original, no hay esclavo sin amo) también implican un desequilibrio en tanto sobresale una entonación particular de la dominancia. Como no hay precursores sin Kafka, tampoco hay ida sin vuelta: la vuelta, entonces, se impone a la ida, la entrevistadora termina inexorablemente por imponerse a sus entrevistadores, la versión "No, mi ama", y sus pre-textos, cobran un estatuto diferente al publicarse, reformulados, bajo la forma de libro colectivo de crónicas. ¿Pero qué ocurre en estas páginas finales con la relación de dominancia y sumisión?

La pregunta se disuelve en ese descubrimiento y corrimiento hacia lo personal que advertíamos en el proceso de retorno de la cronista: "No soy masoquista porque para sufrir no necesito un amo. No soy dómina porque me gusta hacer daño sin que me lo ordenen".

La cronista que ya "está de vuelta" ha ratificado en los itinerarios de su investigación un saber sobre sí misma. Y llegando al final, Moreno toma una decisión estética, de escritura, lo que verificaría un aspecto de la imprecisión genérica (*genre*) de las textualidades recogidas en el volumen *Idea Crónica*. Como en otras oportunidades en que la crónica conduce a la cronista a desatender el registro de lo otro real observado y a poner en discurso distintas formas de su intimidad –recordemos que a la espectacularidad sobrecargada de Venecia Moreno le hace frente con la imagen de una mujer, la propia cronista, encerrada en

un cuarto de hotel que llorando cena una papa clavada en una birome, y que los textos de Moreno son uno de los ejemplos de los que se vale Giordano (2008) para fechar un giro autobiográfico en la literatura argentina actual–, en "No, mi ama" cualquier firme conclusión sobre el objeto de la investigación o sobre sus entrevistados se sortea en beneficio de guionar una velada íntima, una puesta en escena autobiográfica: la de la cronista que ya no retrata ciudades y sus personajes sino la de la cronista de interiores, que traza, entonces, las líneas de la crónica de su propio espectáculo.

Notas

1 Como, por ejemplo, los relatos de viaje, el ensayo, la autobiografía, la entrevista, el diario íntimo, etc.

2 Matilde Sánchez en Russo, Miguel. "Elegía por un país perdido". *ADN Cultura*. *La Nación*. Sábado 5 de enero de 2008, por ejemplo, se refiere a la extensión de la crónica: "Hubo momentos en el periodismo argentino, en los 80 y los 90, en los que buena parte de las innovaciones narrativas estaban en los diarios. Pienso, por ejemplo, en las crónicas de María Moreno (…) la crónica fue expulsada de los diarios. Y eso tiene que ver con el proceso industrial en el mundo y en la Argentina particularmente". En "Escritores crónicos" en *Radar*. *Página/12*. 7 de agosto de 2005, María Moreno alude al exceso de "literataje" en la crónica. Por su parte, Martín Caparrós (2007) y Leila Guerriero (2006) se refieren, respectivamente, a la equívoca figura del "lector alector" o del "lector que ya no lee".

3 Y remarco la imprecisión genérica pues, a pesar de que mucha crítica haya analizado estos textos como "nuevas crónicas", Moreno ha considerado su último libro como su mayor apuesta a la ficción. Y enfatizo también la demanda editorial de encargar a la escritora un "libro de crónicas", en tanto que "libro de crónicas" presupone un modo de circulación distinto para estos textos, cuyo origen está absolutamente ligado a las páginas del periódico, lo que parecería darle un estatuto diferente a la crónica hoy.

4 Moreno propone un juego con el título de la canción *Venecia sin ti* de Charles Aznavour. Una parte de esa canción dice: "Qué distinta es Venecia si me faltas tú".

5 Link, Daniel, "La imaginación intimista" en *Linkillo (cosas mías)*, sábado 4 de agosto de 2007: http://linkillo.blogspot.com/search?q=la+imaginacion+intimista: "Cuando 'confieso' mi 'intimidad', invento, imagino. Lo mismo hace María Moreno (…) En su último libro (…) presenta como testimonios de viajes a la descripción de episodios en lugares en los que nunca ha estado".

6 Para tomar un ejemplo bien reciente, véase la flexión paródica de las escenas sadomasoquistas de película *Bruno* (2009) de Sacha Baron Cohen. Precisamente, se trata de un personaje de una serie televisiva que en una escena experimenta una sesión S/M, al mismo tiempo que sufre una sobredosis de hidratos de carbono. Las imágenes tejidas en torno del gusto erótico S/M están moldeadas por una exacerbación cómica: por ejemplo, un hombre sirviendo champán en copas desde una botella que tiene introducida en su esfínter.

7 "El S/M sigue siendo secreto por estas costas o se limita casi siempre a ser una oferta más del rubro 59 de los diarios…". (Moreno, María: 2001: 38)

8 En una toma cenital la cámara enfoca desde un ángulo superior en posición perpendicular al suelo. Es el picado llevado al extremo.

9 Para ver una historia del concepto véase Weimberg y Kamel. "SM: una introducción al estudio del sadomasoquismo". Weimberg, Thomas. ed. *BDSM. Estudios sobre la dominación y sumisión*. 1995. Barcelona: Belaterra, 2008, 23-32. Allí los autores pasan revista por las teorizaciones de, entre muchos más, Richard Von Krafft, Ebing, Freud.

10 "Sus relatos me causan risa…" (Moreno, 2006: 78).

11 El término "vainilla" se utiliza para referir a la práctica sexual más convencional sin grandes variaciones, básicamente heterosexual y coitocéntrica.

12 Son conocidas las declaraciones de Moreno sobre su admiración por la literatura del siglo XIX argentino y especialmente por Lucio V. Mansilla. En *Vida de vivos. Conversaciones incidentales y retratos sin retocar* (2005: 7) afirma: "…San Luis retenía el siglo XIX que tanto me interesó más tarde". Por otro lado, es oportuno recordar las Jornadas sobre Mansilla – "Parlamento Lucio V. Mansilla"– que María Moreno organizó en el Centro Cultural Ricardo Rojas de la Universidad de Buenos Aires entre el 19 y 21 de agosto de 2004.

13 En "¿S/M o SOS?" (1999), publicado en *El fin del sexo y otras mentiras* (2002: 107-109), Moreno se refiere al caso de Sharon Loptka, quien luego de encontrar a ese hombre que la torturara hasta la muerte, Robert Glass, marcó un hito en los debates sobre la libertad sexual en USA.

14 En *Presentación de Sacher Masoch (lo frío y lo cruel)*. Buenos Aires. Amorrortu. 2001, Gilles Deleuze califica al sadomasoquismo como un "monstruo semiológico" y aborda la cuestión S/M desde una óptica literaria y no pscionalítica.

15 Belén Gache analiza los modos como en *Adán Buenosayres* (1948) se parodian distintos discursos canónicos, entre ellos, la mitología clásica y el tópico de la catábasis o descensos infernales. Para

su análisis, enfocado en el texto de Marechal, Gache recupera ciertas zonas de la tradición del motivo literario occidental de la catábasis (la serie abarca en su lectura: *República* de Platón, en la que Sócrates baja al Pireo en su búsqueda de la sabiduría y la verdad; el canto XI de *Odisea*, en el que Ulises desciende al Hades para consultar al adivino Tiresias; el libro VI de *Eneida*, donde Eneas acompañado de la sibila se encuentra con Anquises, su padre; *Infierno* de la *Comedia* de Dante, al que Dante baja por los 9 círculos infernales guiado por Virgilio; *Gargantúa y Pantagruel* de Rabelais; *Sueño del Infierno* de Quevedo, *Fausto* de Goethe, "El cuento de Navidad" de Dickens; *Alicia en el país de las maravillas* de Lewis Carrol; *Ulises* de Joyce), y retoma la concepción bajtiniana de cuerpo grotesco para analizar el vínculo entre el descenso a los infiernos y el encuentro con cuerpos grotescos. El cuerpo grotesco es, en su lectura bajtiniana, un cuerpo sin límites, que se desborda, que "prioriza sus aspectos físicos y materiales y que transgredió las fronteras tanto entre sí mismo y los otros cuerpos como entre sí mismo y el mundo".

16 La *Comedia* de Dante (1265-1321) consta de tres partes (*Infierno*, con 9 círculos; *Purgatorio*, con 9 partes, y *Paraíso*, con 9 cielos), cada una de las cuales tiene 33 cantos compuestos por tercetos. Los condenados se agrupan, a la vez, en tres series (incontinentes, violentos y fraudulentos). Asimismo, Dante, Virgilio y Beatriz forman un triángulo. El valor simbólico del número tres radica, en la numerología de la Edad Media, en la perfección y el equilibrio, y cumple también un papel importante en la religión cristiana (las tres gracias, la santísima trinidad). Dante construye un Infierno con forma de cono invertido o embudo que se divide en 9 círculos que se van afinando hasta el ápice donde mora Lucifer.

17 Las novelas son *La travesía* (2001) y *Novela negra con argentinos* (1990).

18 En "Sí, mi ama" (2001) María Moreno recorre una tradición de literatura argentina con resabios de sadomasoquismo, en la que inserta precisamente a Pablo Pérez: "No habría una erótica argentina. En la literatura reinan los puritanismos borgeanos o las estampitas femeninas adonde se abusa de la metáfora de la yegua. Pero hay huellas de S/M. El Erdosain de *Los siete locos* sueña con jaulones "tremendos" adonde los ricos aburridos encierran a los tristes luego de cazarlos con lazos de perrera o con antecocinas viciosas adonde él mora, entre relatos obscenos de subalternos, con un saco que apenas le tapa el traste y una corbatita blanca de lacayo. A veces habla de un afán por los escenarios abyectos representados por zaguanes llenos de cáscaras de naranja y regueros de ceniza y rodeados por ventanas alambradas o de humillación "como el de los santos que besaban las llagas

de los inmundos, no por compasión sino para ser más indignos de la piedad de Dios, que se sentiría asqueado de verlos buscar el cielo, con pruebas tan repugnantes". (…) "En *Sebregondi retrocede*, de Osvaldo Lamborghini, las directivas del Marqués de Sade son textuales como las torturas en "El niño proletario", una parodia del estilo con que los escritores de los grupos Boedo y Florida someten al pobre como personaje duplicando el suplicio en sus descripciones crispadas (allí el abajo carece del poder del masoquista). El Eros encuerado aparece en *Plástico cruel*, de José Sbarra, en *La guerra de los chacales* de Enrique Syms y en *Un año sin amor*, de Pablo Pérez, a la manera de una disneylandia leader".

19 Esta misma idea aparece "Sí, mi ama" (2001): "Los usuarios se quejan. ¿Por qué no hay clubes de S/M en la Argentina? Hay quienes dicen tener la respuesta: en este país no se puede jugar con la tortura. No es lo mismo, dicen los usuarios. Pero los practicantes de un gusto erótico, tan popular a partir de la promoción del Marqués de Sade, siguen haciéndose flagelar en privado".

20 Dice María Moreno en "No, mi ama" (2006: 99): "sus practicantes (los del S/M) lo promocionan como *esa parte de sombra* necesariamente presente en todos y común a todos" (cursiva en el original).

Bibliografía

Alarcón, Cristian, "El buen dolor". *Radar*. *Página 12*. Buenos Aires. 12 de noviembre de 2000.

Arfuch, Leonor. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Barthes, Roland. "El efecto de lo real". AAVV. *Polémica sobre el realismo*. Ediciones Buenos Aires, 1982.

Califia, Pat. *Los secretos del sadomasoquismo*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1994.

Cristoff, María Sonia, comp. *Idea Crónica. Literatura de no ficción iberoamericana*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo, Fundación TYPA, 2006.

Deleuze, Gilles. *Presentación de Sacher Masoch (lo frío y lo cruel)*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

Gache, Belén. "Adán Buenos Aires; Marechal, Xul Solar y una lectura bajtiniana". *Fin del Mundo*. *http://www.findelmundo.com.ar/belengache/index.html*. Consultado: 27 de febrero de 2010. (Texto presentado en el Simposio de la *Asociación de Críticos de Arte*. Buenos Aires, 2003)

Guerriero, Leila, "Sobre algunas mentiras del periodismo". *El Malpensante*. Bogotá, diciembre de 2006.

Giordano, Alberto. "María Moreno: La entrada a la cultura". *El giro autobiográfico de la literatura argentina actual*. Buenos Aires: Mansalva, 2008, 55-65.

Iglesia, Cristina. "Mejor se duerme en la pampa. Deseo y naturaleza en *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla". *La violencia del azar. Ensayo sobre literatura argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, 87-98.

Link, Daniel. "La imaginación intimista". *Linkillo (cosas mías)*. Sábado 4 de agosto de 2007. http://linkillo.blogspot.com/search?q=la+imaginacion+intimista.

Moreno, María. "No, mi ama". Cristoff, María Sonia, comp. *Idea Crónica. Literatura de no ficción iberoamericana*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo, Fundación TYPA, 2006, 77-99.

Moreno, María. *Banco a la sombra*. Buenos Aires: Sudamericana, 2007.

Moreno, María. "Escritores crónicos". *Radar*. *Página 12*. Buenos Aires. 7 de agosto de 2005.

Moreno, María. *Vida de vivos. Conversaciones incidentales y retratos sin retocar*. Buenos Aires: Sudamericana, 2005.

Moreno, María. "Burguesía y SM", "¿S/M o SOS?". *El fin del sexo y otras mentiras*. Buenos Aires: Sudamericana, 2002, 37-42 y 107-109.

Moreno, María. "Ocho escenas en busca de un autor". *Turismo 12*. *Página 12*. Buenos Aires. 7 de abril de 2002.

Moreno, María. "Sí, mi ama". *Las 12*. *Página 12*. Buenos Aires. 23 de febrero de 2001.

Pérez, Pablo. *El mendigo chupapijas*. Buenos Aires: Mansalva, 2006.

Pérez, Pablo. *Un año sin amor. Diario del SIDA*, Buenos Aires: Perfil, 1998.

Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Rotker, Susana. *La invención de la crónica*. Buenos Aires: Letra Buena, 1992.

Russo, Miguel, "Elegía por un país perdido". *ADN Cultura*. *La Nación*. 5 de enero de 2008. (Entrevista a Matilde Sánchez).

Sarlo, Beatriz. *Borges, un escritor en las orillas*. 1993. Buenos Aires: Ariel, 1995.

Stoller, Robert. *Dolor y pasión: un psicoanalista explora el mundo sadomasoquista*. 1991. Buenos Aires: Manantial, 1998.

Tomas, Maximiliano, comp. *La Argentina crónica. Historias reales de un país al límite*. Buenos Aires: Planeta, 2007. (Prólogo de Martín Caparrós).

Trerotola, Diego. "Salvaje y vagabundo". "Soy", *Página12*. Buenos Aires. 28 de agosto de 2008.

Van Den Abbeele. *Travel as Metaphor. From Montaigne to Rousseau*. Oxford: University of Minnesota Press, 1992.

Weinberg, Thomas S, ed. *BDSM. Estudios sobre la dominación y la sumisión*. 1995. Barcelona: Bellaterra, 2008.



Campo Abierto

MARCELA POCH



REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número 13, 85 - 101

Homenaje a Isidora Aguirre (1919-2011): el tapiz de un encuentro

Andrea Jeftanovic
Universidad de Santiago de Chile
ajefta@yahoo.es

Durante dos años visité a Isidora Aguirre en su casa de la calle Rengo, en la comuna de Ñuñoa. Llegaba a las cuatro de la tarde, otras veces a almorzar, para pasar juntas una tarde de conversaciones. Aunque viviésemos en la misma ciudad, ir a estas sesiones era para mí un viaje; cruzar el umbral de su puerta era semejante a cruzar una frontera. Ya adentro, el tiempo transcurría pausado y elástico entre las claves del tejido microscópico de los inicios del teatro en Chile, de las mujeres artistas en los años cuarenta, por un París de posguerra con una bohemia inquieta, o bien la Cuba revolucionaria con la floreciente Casa de las Américas, la campaña de Allende. Fue un recorrido por los caminos de la creación, del compromiso político, del trabajo con el naciente teatro chileno, de la efervescencia cultural del Chile en los sesenta, de las tensiones en el medio, del éxito, de la experiencia del arte, el reconocimiento en el extranjero y los constantes viajes, la resistencia durante la dictadura y la cooperación en la vida clandestina, la dificultad de montar nuevas obras en los años noventa. Y, también, fue un honesto recorrido por esos trayectos pedestres y cotidianos de las dificultades económicas, de la conciliación entre el trabajo teatral y la crianza de los hijos, de las rupturas amorosas, de la pérdida de amigos. Isidora, generosa en su relato, me hizo partícipe de su imaginario, de sus experiencias de vida, de sus procesos escriturales, de los cruces entre biografía y creación.

No me acerqué a Isidora pensando en hacer un libro sobre su vida y obra. Acudí a ella aún sin conocerla, porque me encontraba participando en un proyecto de intercambio de escritores,

Entresures, en el que, como anfitriona en Chile, debía escoger un artista de trayectoria con quien trabajaríamos con mis "huéspedes" literarios: la escritora nicaragüense Eunice Shade y el sociólogo colombiano Gabriel Restrepo. Finalizado ese proyecto, la palabra de Isidora quedó sonando y quise prolongar ese encuentro, tomar la hebra de ese lazo real y llevarlo lejos, a un lugar donde pudiera acceder al núcleo de esta creadora y reconstruir su trayectoria. Creo que en un comienzo inventé algunos encuentros con diversas excusas para satisfacer el simple placer de seguir escuchándola. Isidora genera cierta adicción, "enamora" (y eso lo dicen cuantos han trabajado con ella) por su sentido del humor, su mente abierta, sus anécdotas, su visión de la vida, su cariño, su espontaneidad. Pero todos estos atributos personales se hacen más relevantes cuando se anudan en una artista excepcional y, para ser precisos, en la dramaturga más notable de Chile y seguramente de Latinoamérica, a la altura de Sabina Berman en México, Griselda Gambaro en Argentina, Josefina Plá en Paraguay. Imposible resultaría, a esta altura del siglo XXI, hacer un recuento de la dramaturgia latinoamericana sin que figure su nombre.

Isidora fue una precursora en el campo de los textos teatrales y las tablas. Si trazamos la historia del teatro nacional, su figura la atraviesa de principio a fin: tanto por su extensa obra como por su longevidad, coincide con el surgimiento del teatro y su consolidación, cuando nacen las primeras compañías y toman fuerza los teatros universitarios. Se inicia en el oficio en 1954, cuando se estrenó su primer texto; hasta hace poco seguía escribiendo, y sus textos continúan siendo montados en Chile y en el extranjero. Hasta la fecha ha escrito cuarenta obras teatrales, cuatro novelas (una aún sin publicar), radioteatros, monólogos radiales, libretos para televisión y variados textos de literatura infantil. Pero no es sólo el extenso número de obras lo que llama la atención, sino también la variedad de sus registros. Ha escrito teatro de carácter social y político con obras como *Retrato de Yumbel*, *Los papeleros*, *Los que van quedando en el camino,* la popular *La pérgola de las flores*. Fue vanguardista al repensar figuras históricas y cruzarlas con el presente, en piezas como *Lautaro*, *Manuel Rodríguez*, *Diego de Almagro*, *Los libertadores Bolívar y Miranda*, *Diálogos de fin de siglo* (sobre el presidente Balmaceda). Y trabajó textos más intimistas, en los que indaga problemáticas de género o de pareja, como lo hizo en *Pacto de medianoche*, *Carolina*, *La dama del canasto*, *Maggi ante el espejo*, *Esta difícil condición* y *Las Pascualas.* También utiliza diversas aproximaciones a sus temas

y personajes, que alterna entre sus producciones o al interior de una misma obra: estéticas realistas se mezclan con elementos del mito y del folclore, canciones y coreografía, discursos políticos con humor popular, escritura clásica con expresiones locales. Por otra parte, desarrolló una línea importante de teatro infantil, como la conocida *Don Anacleto Avaro* y adaptaciones de tragedias clásicas para escolares.

Y junto con estas múltiples entradas a la producción dramática, Isidora Aguirre es ella misma, en cuanto creadora, un ser multifacético, alguien que conoce y diferentes ramas del arte. Se inició como escritora e ilustradora de libros para niños. Estudia técnica fílmica en Francia, dramaturgia en la Academia del Ministerio de Educación que dirigía Hugo Miller. Fue profesora de Teatro Chileno y de Construcción Dramática en la Escuela de Teatro de la Universidad de Chile; también impartió clases en la Universidad Técnica del Estado, hoy Universidad de Santiago, entre 1970 y 1973, y enseñó en academias privadas y talleres, en provincias de nuestro país y en otros lugares de Latinoamérica. Sin embargo, diría que no es esta episódica formación la que explica su obra, sino más bien un cúmulo de experiencias vitales, junto a un ejercicio autodidacta por parte de una mente inquieta, sensible, imaginativa y rigurosa, que tuvo el privilegio y el interés por experimentar la música, la danza, la pintura, las artes manuales.

También fue una narradora de tomo y lomo. Lo ratifican sus cuatro novelas publicadas y las dos inéditas que dejó, en las que combina la memoria y la evocación fantasiosa, la biografía y la historia. En este género también habría que mencionar su temprana incursión en literatura infantil, con cuentos y textos *Ocho cuentos y Wai Kii*. En narrativa su vigencia es incuestionable, pese a que se la conoce principalmente como dramaturga. En 1987 publicó *Doy por vivido todo lo soñado* en Plaza & Janés, que pronto logró segunda edición. Luego la misma editorial catalana publicó *Cartas a Roque Dalton* en 1990. En 1998 se publicó *Santiago de diciembre a diciembre* en LOM Ediciones y en la editorial vasca Xlaparta. En el 2007, Uqbar Editores, a cargo de Isabel Buzeta, reeditó *Confieso…*, para al año siguiente publicar su novela *Balmaceda, diálogos de amor y guerra*. Por otra parte, editorial Zig-Zag lanzó el mismo año una colección de cuatro cuentos infantiles titulada *La chacra de don Candelario*. En 2008, Sangría editores, a cargo del escritor y editor Carlos Labbé, reeditó *Cartas a Roque Dalton*.

En su vasta producción teatral generó una poética de la

realidad. Isidora Aguirre, cuando escribía, siempre partía de la realidad. La inspiración brotaba de esa fuente directa, lo que ella llamaba "rescatar" episodios y personajes de nuestra historia o de la cotidianeidad. Así me transmitió ella una máxima de su poética: "Siempre pienso que mis obras, si retratan bien a la realidad —como decía Chejov— retratan también al ser humano y, por eso, son universales". Es así como, en la mayoría de sus obras, hace confluir la documentación, la historia, la antropología y los testimonios orales. En este sentido, era una dramaturga estudiosa que se documentaba con rigor: en el terreno mismo, indagaba, tomaba notas, preguntaba, dialogaba, usando métodos diferentes en cada caso, "sacando el hilo por la puntita", como ella decía para referirse a las preguntas indirectas. Tenía una especial facilidad para reproducir diálogos, las hablas populares, las expresiones genuinas, los dichos de diversas épocas, a los que llega documentándose en terreno o en sus investigaciones bibliográficas. Así como entraba en la psicología de sus personajes, entraba en el modo cómo se expresan; es capaz de recrear el vocabulario y la gramática de la Conquista en el siglo XVI o de un pueblo aislado en la precordillera en 1970. Atraviesa la historia con las palabras, para extraer nuevos significados que nos ayuden a descifrar nuestro presente. Veo en su escritura la capacidad de desentrañar la condición humana, tanto en el sufrimiento como en la crítica y el humor.

El libro que hicimos juntas, *Conversaciones con Isidora Aguirre*[1], es un libro que trasciende una vida singular, pues si bien se propone recorrer el vasto itinerario de Isidora como dramaturga, escritora y mujer de la cultura, es también una invitación a recorrer las transformaciones, desarrollo y profesionalización del teatro nacional y del lugar que ha ocupado la mujer en él. Y, al mismo tiempo, quiere ser un bosquejo de ciertos procesos históricos y culturales que van desde mediados del siglo pasado a hoy. Porque Isidora, atenta y sensible a su entorno, trazó en este relato vivencial y en la práctica de las tablas las problemáticas del continente, de nuestra sociedad y del género humano. No es menor provocar, en el contexto del bicentenario, un diálogo con una mujer creadora, vanguardista, cuya obra y experiencias de vida ayudan a comprender los cambios, continuidades y tensiones del teatro y de la sociedad chilena y latinoamericana.

No recuerdo la fecha exacta. Solo sé que un día fui a su casa con una grabadora, lamentando todo lo que no había registrado técnicamente en las reuniones anteriores, y le propuse hacer un libro; sí, un libro que registrara su experiencia vital y artística.

A partir de ese momento, la tecla *Play* funcionó por más de dos años.

Siempre me pareció que debía ser un libro que trabajara desde la conversación, y no un ensayo o un volumen de memorias sobre Isidora, pues nada mejor que el testimonio vivaz de esta singular entrevistada, que desborda vida y genialidad, y también la selección en conjunto de sus registros personales (diarios, cartas, apuntes de trabajo, crítica de la época) para integrar contenidos. Isidora tuvo, así, un rol activo en el proyecto, no el de mera entrevistada. Su historia iba irrumpiendo en su mente, en mi memoria. Tanto así, que muchas veces, al escribir, me sentí como ventrílocua que daba voz a una historia que no había vivido, pero que de pronto me brotaba como propia. Toda conversación supone un hablante capaz de descifrar a un oyente, pero en nuestro diálogo solían confundirse las hablas y las escuchas: de repente me encontraba siendo capaz de completar sus frases, reconstruir sus anécdotas, o bien escuchar resonancias emotivas de esta genealogía personal.

Esta larga conversación también tuvo un valor terapéutico, tanto para Isidora como para mí, en distintos sentidos. Ella me confesó en la etapa final que, durante este tiempo, se había hecho patentes sus mecanismos de escritura, muchas veces intuitivos e inconscientes; que ahora visualizaba decisiones y procesos creativos que antes eran puntos ciegos. También que en la revisión de su vida había comprendido la importancia de determinadas experiencias y personas, y logrado jerarquizar, distinguir, apreciar diversas circunstancias y encuentros. O bien comprendió algunos episodios vitales en esa lógica de causa y efecto, de origen y destino. Creo que a veces fui testigo de esas revelaciones, cuando una pregunta que parecía irrelevante o descontextualizada despertaba un relato poderoso, caótico, inédito. A veces su propio relato generaba una sorpresa, un descubrimiento. También pude observar la añoranza que despertaba en ella el contarme anécdotas que animaron su oficio y su vida, porque le hacían revivir cuánto disfrutó trabajando en determinada obra, o viviendo una específica relación personal. Nombres y lugares me iban siendo familiares y poblando ese universo recreado de una memoria casi compartida. Un testimonio directo tiene esa ventaja: que, junto con la información que se te entrega, de alguna forma te contactas con la corriente emocional de quien habla. Al mismo tiempo, yo iba grabando las conversaciones y armando el libro a medida que iba forjando mi espacio en la literatura, experimentando desde un incipiente lugar algunas de las difi-

cultades en el quehacer creativo de las que hablaba Isidora, el esfuerzo por compatibilizar trabajo y crianza de los hijos, ciertas resistencias a la escritura de la mujer, el largo camino que supone un texto. Siempre salía de las sesiones llena de energía, con ganas de escribir, de hacer cosas, de vencer obstáculos.

Isidora participó en este proyecto con disciplina, como una alumna aplicada. Durante las sesiones hacía un despliegue de materiales que complementaban su relato de vida, o bien leía en voz alta algún fragmento pertinente, buceaba en su computador hasta hallar imágenes, textos inéditos. Nunca la vi fatigada por las extensas sesiones de entrevistas; me superaba en energía cuando a veces, entrada la noche, yo me retiraba y ella me anunciaba que a continuación retomaría algún texto que estaba revisando. La noche es su territorio: sé que se quedaba trabajando hasta las tres de la madrugada. Esa disciplina y capacidad de trabajo me daban indicios de la energía que pudo guiar la escritura de cuarenta obras de teatro y cuatro novelas en medio de otros trabajos y la crianza de cuatro hijos. Tanto en el testimonio oral como en la revisión y edición de las entrevistas, se comprometió por completo, entendiendo la importancia de este libro: el repaso y registro de toda una vida dedicada al teatro y al arte; el registro de *su* vida. Porque la transcripción de las entrevistas daba origen a extensos archivos que yo ordenaba por temas, cronologías, más que nada en un intento de establecer una ruta de navegación, la cual diseñé después de leer casi toda su obra dramática y narrativa, como también las principales referencias críticas. Siempre había un texto escondido que era una sorpresa para mí; obras por encargo, café-concerts, monólogos, adaptaciones. Así, el mapa que yo trazaba para avanzar entre la avalancha de información, siempre adquiría formas rizomáticas. Isidora se me escapaba una y otra vez, cuando yo intentaba *amarra*r esas caudalosas experiencias en alguna categoría, que siempre me parecían forzadas, azarosas; un caprichoso intento por establecer un orden para dejar fluir experiencias y reflexiones en una lógica de temas y momentos. Luego, esos textos llegaban a las manos de Isidora, que corregía sus *decires*, muy crítica a su expresión oral ("escribo mucho mejor de lo que hablo"), y así se complementaba "lo dicho" con "lo escrito". A su vez, revisábamos en conjunto sus diarios de vida, cartas personales, documentos de investigación de las obras, para seleccionar fragmentos que enriquecieran el rompecabezas de su testimonio, como estos que comparto ahora en un esfuerzo de síntesis:

Fragmentos de diarios de vida de Isidora Aguirre[2]; las contradicciones de una mujer creadora

"Y empezó esa 'cosa'. Desde entonces vivo siempre alerta."

10 de mayo, 1945

Tener que seguir siempre alerta cuando es tan tentador dormir. Con el deseo de ser de pronto sólo como una más de aquellas personas anónimas que llenan las calles y que han de tener pequeñas metas diarias que cumplir. Alguien sin tantas dudas y tantas preguntas sin respuestas. En un tramo de mi vida, me dormí durante cuatro años y siempre había sol, bebés, una acequia al final del parrón, con más zancudos que peces, y una lagartija reina con su coronita en la frente, dormida al sol sobre una piedra. Había tiempo para estudiar a esa lagartija, para saborear las uvas en la viña, para salir en las tardes a "cazar" los espárragos que sólo asoman su puntita y echarlos a la olla en una cocina a leña. Tiempo para escuchar el zumbido de los insectos. El sopor, la paz (mi barriga con una nueva vida formándose). Todo era sencillo y éramos felices Gerardo y yo. O creíamos que la felicidad era eso, el matrimonio, un bebé por venir, otro en la cuna, mutuo apoyo, la seguridad algo que se anunciaba como permanente. Y empezó esa "cosa". Poco a poco. Primero, una leve irritación, luego la inquietud que nos roe por dentro, la misma de la adolescencia cuando sentía el impulso de hacer algo, sin saber qué, y la paz fue perturbada. Desde entonces vivo siempre alerta.

París, 2 de agosto, 1948

Aquí estoy, preguntándome si debo escribir para re-encontrar lo vivido, cuando este cuarto del Hotel Mont-Thabor sea algo muy alejado en el tiempo. Imposible describir el cúmulo de sensaciones del viaje hasta París al contemplar nuestro mapamundi desde arriba. La vista se regocija con las blancuras de los Andes, los picachos nevados. El espectáculo dura lo justo para enterarnos de que esa cordillera que vemos a diario al final de una calle no es puro perfil, que entre sus cimas hay una ancha cuna donde nacen los ríos. Sigue la pampa interminable, plana, lisa, indefensa ante el sol, cortada en cuadraditos verdes con un ojo de luz al centro, el pozo de agua para el ganado. Nuestra Señora de Luján se alza en esas soledades, proyectando una sombra oblicua. Mi primer viaje en avión: sola por los aires, sin preocupaciones ni

responsabilidades, la paz después de unos muy días agitados. Soy perfectamente feliz. El runrunear de los motores me acompaña.

Por las noches, el Café Flore, el *rendez-vous* bohemio con el amigo de Gerardo dueño del Tabú, *cave* existencialista, luego de cenar en Les Deux Canettes. Todo se encuentra en esas tres cuadras del bulevar Saint Germain. El existencialismo sigue vigente, sin Sartre ni la Beauvoir, sólo con la exótica Gréco y sus canciones. La iglesia, bellísima, nos grita su antigüedad. Frecuentan el barrio los artistas, cineastas, un actor de *Roma, ciudad abierta*. No pierdo la esperanza de ver a Gérard Philipe, que admiré en las películas *Le diable au corp*, *La chartreuse de Parme*, *El príncipe idiota*, el más atractivo de los actores jóvenes. La bella Simone Signoret entra y sale del Flore. En el Club Saint Germain, filas en la puerta esperando entrar, sorda pulsación del jazz. Por una escala de madera rústica se baja a la *cave*, pequeña bodega, última moda. El aire se puede desplazar con la mano. Gente pintoresca, pelo largo, camisa a cuadros. Bailan el boogie-woogie.

París, 10 de marzo, 1949

La IDHEC (Escuela de Cine) me absorbe por completo, hay días en que las clases no dejan tiempo para almorzar. Hablo, sin darme cuenta, en la jerga de cine: veo en *gros plan*, o me acerco en *travelling*, oigo voces en *off*. Cuando Gerardo, chacoteando, me tiró al suelo, sólo atiné a decir "te veo en *contre-plongé*...". Uno de los alumnos, gran admirador de Breton (el que es muy discutido), habla ceceando, mechas tiesas, ojos dulces. En clase de estudio del guión, le gritó, impaciente, al profesor que iba muy lento en el pizarrón: *"Et là, je fais un gros plan d'un 'zexze' de femme, criant 'Ze' t'aime!"* ("Y ahí, hago un *close-up* de un 'sexo' de mujer, gritando 'te amo'").

21 de abril, 1954

Repaso mi estado de ánimo de este año: fuerza, entusiasmo, vitalidad, muchas interrogantes, temor a no saber resolver nada, eterna búsqueda. Presentir, sin embargo, que hay algo grande que está ahí, difícil de alcanzar pero que, de algún modo, nos aguarda. El equilibrio perdido que, sólo al caminar por las calles de París, se me fue infiltrando poros adentro (¿la armonía arquitectónica de la ciudad y al equilibrio del espíritu francés?).

Tengo mucho trabajo, las traducciones con que mantengo la casa desde que nos separamos con Gerardo. Pasé a ser marido

de mí misma, padre y madre de las hijas. Para escribir teatro le robo tiempo al tiempo. Con tesón y paciencia, trato de realizarlo en la mejor forma.

ESCUELA DE HUGO MILLER, 6 de mayo, 1951

Ahora sí, siento que puedo realizar algo. Ayer me inscribí en el curso de Arte Dramático y Técnica del Drama en la Academia de Hugo Miller. Se equivoca José Ricardo en lo de "se nace con esa disposición, ¡o nada!". (Lo reivindico porque, poco antes de mi viaje a París, su obra *Bárbara Fidele*, que le escuché leer, me impactó de tal manera que fue mi primer impulso para escoger el teatro en la escritura.) La técnica se puede estudiar. Con instinto y con imaginación se escribe, si hay talento. Luego, con el estudio de la técnica, la razón analiza y corrige lo que el instinto propone.

Los últimos días del mes de marzo me dejaron esa depresión que atribuyo al otoño. Pero con el año organizado, estoy bien. Tendré que dejar mis clases de dibujo, y lo siento: mi profesor, Vittorio di Girólamo, expuso uno de mis dibujos a lápiz: "Amo tu jarrón", me dice. Pero al preguntarle, "¿qué crees que debo elegir?", respondió, sin vacilar: "El teatro es lo tuyo". Regalé lápices y colores.

21 de mayo, 1951

Tengo ahora horario completo. Debo seguir el curso de Actuación. ¡Al fin voy a conocer el teatro desde dentro, como tanto lo deseaba! ¡Más vale tarde que nunca! Lo digo porque a fines del año pasado, Vittorio me pidió que fuera su ayudante de dirección en una obra de la Universidad Católica (*Las nubes*, de Aristófanes), que debía presentar "a media confección" para ser o no aprobada ante la directiva del Teatro. ¡Esa experiencia terminó mal! Teníamos excelentes actores, como Jorge Álvarez y Jaime Celedón, pero no era bueno el del personaje que dialogaba con Carlos Lazo, con el rol del "Razonamiento Justo". Durante la presentación, Vittorio, molesto por lo mal que leía, me ordenó: "Acércate, pídele el libreto y sigue leyendo tú", lo que debió resultar bastante insólito para los del jurado. Al finalizar el ensayo, antes de que ellos se pronunciaran, Vittorio se levantó y declaró, enfático: "¡Esto es una porquería!". No hubo comentarios del jurado, se acabó mi experiencia. Fui a ver una película sacadora de lágrimas, para llorar a mis anchas.

30 de agosto, 1951

Entre los diálogos que me pide Hugo para aplicar los preceptos de Stanislavsky, escribí uno basado en una acalorada discusión con Gerardo. Llegó una noche, vísperas de Navidad, después de estar ausente unos días, como suele hacerlo (ya las cosas no andan bien), trayéndome de regalo de Pascua un monedero de piel de ternera, con un billete de cinco mil pesos. Deudas de arriendo del departamento, colegio de las niñas, superaban los cinco mil. Le reproché no haberme dado antes el dinero. En suma, no me alegré como él esperaba, eso le molestó y discutimos, pelea conyugal... Le eché en cara su irresponsabilidad y poco a poco la discusión subió de tono hasta que terminé, cual esposa frustrada, llorando silenciosamente bajo las sábanas para hacerlo sentir culpable. Gerardo, frente a la ventana abierta de la noche veraniega, me pregunta: "¿Qué quieres que haga con este regalo?". No hubo respuesta. "¿Lo lanzo por la ventana?". Y yo, picada: "Como quieras". Lanzó el monedero, con el impulso de proyectarlo lejos, y partió. Cuando se fue, ya avanzada la noche, tomé una píldora para dormir un poco, ya que debíamos ir temprano a una población a repartir juguetes. Le pedí a la niñera que me despertara al aclarar, con la esperanza de ver dónde había caído el monedero con los cinco mil pesos. ¡Bendije mi suerte al verlo relucir al sol! Había caído en el techo de la casucha del cuidador del sitio que se ve desde mi ventana. Envié a la niñera a rescatarlo. Desde la ventana pude ver cómo el hombre subió por una escala y, sin abrirlo, se lo pasó. ¡Salvada! Como tenía que escribir un diálogo para el postulado de Stanislavsky —acción directa— relaté la experiencia con poca elaboración, casi igual a lo ocurrido. Sólo modifiqué lo que parecería poco creíble: lanzar un dinero del que se tiene urgencia por la ventana, un gesto de caballero español que no sería comprendido. Así es que lo que él lanza en mi diálogo es un sobre del que antes ha escamoteado el dinero. Lo insólito para mí fue escuchar, entrando a la Academia, a tres parejas de actores peleándose a gritos con las mismas frases con que discutíamos con Gerardo. Extraña sensación. ¡Mi primera experiencia como dramaturga!

París, 10 de mayo, 1967

Ionesco: "Yo, señorita, parto cada día hacia un lugar diferente, pero no llego nunca a ninguna parte..."

Conocí a Ionesco en París, a fines del año 1967, de regreso del Festival Internacional de Teatro en La Habana. Un ex compañero

de la escuela de cine, que entonces era director de TV, me llevó a ver una obra de teatro que debía filmar (*El juego de la verdad y la mentira*), donde actuaba el entonces muy popular François Perrier. Vimos con mi amigo la primera parte desde el camión de la Televisión, luego entramos a la sala de teatro, a medio vaciar por el intermedio. En un palco estaba Ionesco con su esposa. Me preguntó mi amigo si deseaba ser presentada. No hubiera aceptado de no tener una pregunta que hacerle; Ionesco era el principal invitado al Festival en La Habana y había sido muy notoria su ausencia, y cuando le preguntaron a una francesa, la secretaria de J. L. Barrault, si sabía por qué no había llegado, sin vacilar repuso (en francés): "Seguramente está bebiendo whisky en Canadá y se olvidó". Me llevó mi amigo hasta el palco; al presentarme, él y su mujer me saludaron amablemente, me invitaron a tomar asiento y quedarme para ver la segunda parte de la obra con ellos. Le comenté a Ionesco que venía del Festival de La Habana y que todos se preguntaban por qué él no se había presentado. En forma ionesquiana repuso con la misma, idéntica frase de Mlle. Benmusat: "*Ah, Mademoiselle, je buvais du whisky à Canada et j'ai oublié...*".

Al llegar a la puerta del teatro, ya en la calle, me preguntó qué tenía que hacer o adónde iba. Veía al frente un bar iluminado, y tenía la seguridad de que Ionesco cruzaría la calle para esperar ahí a su mujer. Por la forma en que me hizo la pregunta, había la posibilidad de insinuar que no tenía nada que hacer, pero por discreción, ya que no me estaba invitando, le mentí: "Me espera mi amigo en el camión de la TV". Quedé muy defraudada. Pero tuve una compensación: al poco tiempo, Ionesco y su mujer llegaron a Chile invitados y me ofrecí, como solía hacerlo con invitados del Teatro, para acompañarlos como intérprete. Logré, entonces, como se dice en criollo, "sacarme las ganas". Ionesco y su mujer, al igual que en París, me trataban en forma amistosa, casi —diría— como a una antigua conocida. Creo que se sentían bien al tenerme siempre cerca en las charlas, visitas o entrevistas.

26 de diciembre, 1985. CARTA A MICAELA - DIARIO A UNA NIETA RECIÉN NACIDA

Querida Micaela, ¿quieres saber lo que significa la creación para mí? La periodista Marcelle Auclaire, citando a García Lorca, se pregunta: "¿Para qué existen los poetas si no es para decir con belleza lo que sentimos?". Es el regalo que nos hacen: enseñarnos a ver, a descubrir, a nombrar con magia las cosas, a entender

lo que tenemos aún sin formular. Dice García Lorca: "Cuando termino un trabajo y siento el orgullo por haber creado algo, no pienso en el mérito personal: soy como un padre cuyo hijo es hermoso. Después de todo, es un don del azar". Lo menciono porque en *Retablo de Yumbel* estoy en la etapa que más me agrada, el pulido. Lo difícil es estructurar la obra, tanteando, ver hacia dónde te llevan los personajes, dudando, cortando. Es la parte en la que "suda el artesano". Pero con la obra hecha, es una delicia corregir, lo que tiene que ver con el oficio aprendido (el talento no se aprende, se cultiva). Muchos aspirantes a autores sólo con talento, escriben llevados por la inspiración; pero si no tienen el oficio, sus obras suelen resultar poco atractivas. Y en el oficio hay grandes dosis de paciencia. Lo comento porque hay en tu mirada una lucidez, una inteligencia precoz que no había visto en recién nacidos; quizá vas a ser escritora. Una vocación fuerte, como la mía, tiene problemas y compensaciones. No sé vivir sin estar escribiendo o trabajando en el montaje de una obra. Escribí con mucho esfuerzo mi comedia musical, *La pérgola de las flores*, basándome en mis conocimientos de técnica. En cambio, otras obras las escribí con la inspiración. En *Lautaro* dejaba actuar el instinto, lo emocional. Curiosamente, *La pérgola de las flores* ha sido lejos la más apreciada. Mientras la escribía, ¡lo último que imaginé es que me daría más fama y dinero que lo que se suele obtener con el teatro!

1 de septiembre, 1986

El mes pasado se estrenó *Retablo de Yumbel.* Fue emocionante. Las mujeres parientes, madres, hermanas, hijas, esposas de los 18 mártires que nombro al final, estaban en el teatro. Me abrazaban llorando, dándome las gracias por nombrarlos. El estreno fue en Concepción, y la tercera función de la obra coincidió con el atentado a Pinochet organizado por los del Frente Patriótico Manuel Rodríguez. Como le había pedido en la manda a San Sebastián que, además de escribirme la obra, me sacara a Pinochet para que la pudieran dar sin peligro, fue como si me dijera "lo intenté, le dimos un susto, pero no podía matarlo..." Lo del atentado fue una escena de guerra, un tiroteo de igual a igual con los que defendían a Pinochet; desgraciadamente murieron unos de su escolta. A él lo sacaron a tiempo. Digo "escena de guerra", porque unos jóvenes, según un plan que fraguaron a riesgo de sus vidas para terminar con la dictadura (a uno le habían asesinado a su padre), se enfrentaron a los de la escolta, hombres

bien entrenados. Aunque no estoy de acuerdo con estos actos de violencia, es diferente de cómo operan los del gobierno: ellos fusilan a los que han tomado presos, que no pueden defenderse y que no han cometido ningún delito. Además, ocultan sus cuerpos. Y así de cobarde ha sido la venganza: mataron a tres personas, a cambio de los escoltas muertos, gente que no participó en el atentado, entre ellos a un periodista muy estimado y a quién conocía, Pepe Carrasco (lo encontraron con diez balas en el cuerpo). Ahora hablan de "la crueldad de la oposición, de esta gente de mente insana, degenerados", y los llaman "elementos", como si no alcanzaran a ser personas. Y hay que aguantar, mudos. Así es que en medio de estos acontecimientos, ¡no sabes la alegría que me da verte, querida Micaela! Repaso y saboreo los ratos que pasamos juntas. Te veo agitando tus manitos y diciendo "abo-abo" (¡bravo!) cuando pones tu carita en mi hombro y me abrazas. Gozaba regaloneando a mis hijos y ahora, a mis nietas. Criaturas que vinieron a endulzar los días que vivimos, ¡cuando tanta falta nos hace!

Hacia el final

Tras finalizado el libro, con Isidora seguimos manteniendo una amistad con encuentros y correspondencia. Vivió plenamente su vida, tal vez el último año se fue apagando, fue perdiendo algo de su locuacidad pero seguía escribiendo, teniendo proyectos en mente. Termino este tapiz de encuentros y experiencias, citando la carta que escribí a propósito de su muerte.

Cuando una muerte puede ser la celebración de la vida

por Andrea Jeftanovic[3]

Isidora, a ti no te gustaba hablar de la muerte, decías que no querías morir porque te gustaba demasiado la vida. Pero al mismo tiempo, en tus obras dramáticas y en tus novelas los fantasmas andaban por acá y por allá; invocabas a Lautaro, a Bolívar, a Miranda, a los hermanos Sagredo de Ranquil, a los desaparecidos de Yumbel, a Neruda, a tu madre. Una vez esbozaste una definición de la muerte que apunté por ahí: "Puede ser que la muerte sea un desprenderse del dolor de la parte física y de todo lo que tú también mentalmente manejas y que ese sea un estado en que tú puedas sentirlo, gozarlo, no sé, nunca vamos

a saber. Además yo pienso que si existe un Dios que nos creó, nos dejó esa incógnita para que no nos aburriéramos". En tus novelas especialmente encarabas la muerte, y también tus íntimas ilusiones, tus dolores y hablabas de los afectos muertos o de la muerte de los afectos. Ahora que atraviesas esa otra dimensión y descifras el misterio, no creo que te vayas a aburrir. Tendrás la oportunidad de abrazar a Laura Cupper y retomar las tertulias en la casona de la calle Rosas de *Doy por vivido todo lo soñado.* También podrás entregar por mano esa bella novela epistolar, *Carta a Roque Dalton*, dedicada al poeta salvadoreño. Los imagino caminando por el Malecón de La Habana contagiados por el entusiasmo de la meta de los diez millones de zafra que por ese entonces se prometía el pueblo cubano. Podrás curar una a una las heridas de la injusta muerte de Roque. También estarás con Jacobo, el protagonista de *Santiago de diciembre a diciembre*, esa historia durante el año de la campaña de Allende, cuando las parejas hacían el amor antes o después de leer el Manifiesto Comunista. Cuando la pasión tenía espesura y estaba enhebrada a alguna utopía. Quizás puedas detener la bala mortal de Balmaceda en *Balmaceda, diálogos de amor y muerte* y las voces corales sabrán encauzar la revolución sin tragedias. Pero también hay futuro. Verás en un mes publicada tu novela *Guerreros del sur* dedicada a un pueblo que necesita tanta fe en sus pacíficas batallas. Y tal vez, des los últimos ajustes a esa novela inédita, Palmira y Lorenzo, sobre esa relación de amor que ha atravesado los tiempos y las latitudes. Isidora o Palmira espera a Lorenzo o Tomás con lápices y pinceles y un gran lienzo.

Fuiste una dramaturga valiente, corajuda. No dudaste en ir a los basurales para entrevistar a los personajes que protagonizarían *Los Papeleros*, ni dejaste de conversar con las mujeres de las "tomas" para escribir *Población Esperanza* junto a Manuel Rojas, o de viajar en citroneta a Ranquil, cordillera adentro para escribir sobre la matanza de campesinos. Para *Los que van quedando en el camino*, fuiste con papel y lápiz a conversar con las pergoleras, viajaste a Yumbel para hacer esa obra que en medio de la dictadura denunciaba el horror de los detenidos desaparecidos ("Vivos los dejamos, vivos los queremos" en *Retablo de Yumbel*). Y también, viviste en una ruca mapuche con la familia Painemal para escribir *Lautaro*. Y podría seguir con cada una de tus obras. Ir a los lugares y hablar con los protagonistas era parte de tu riguroso método de investigación. Esa realidad se complementaba con acuciosas lecturas históricas, documentación diversa para quedar ensamblada en textos sagaces, bellamente escritos, que a

veces incluían canciones y dichos populares. Y cuando no había protagonistas vivos los imaginaste, llamaste sus espíritus hasta tu habitación en la calle Rengo para que te susurraran ese secreto que no estaba escrito en los libros de historia. Eras la otra, la misma que contaba sin aspavientos que había tenido la oportunidad de conocer a Alejo Carpentier, el Che Guevara, Fidel Castro, Lezama Lima, Osvaldo Dragún, André Breton, J.L. Barrault, Gerard Philippe, Ionesco. La misma, la otra que odiaba que te saludaran con "es un honor conocerla" porque sabías que se referían al éxito de *La Pérgola* e ignoraban lo demás, porque eras tan lejana a esas formas protocolares, a la zalamería del poder. La misma a la que le dolía no haber recibido el Premio Nacional porque sabía que se lo merecía hace tiempo, la otra que seguía creando sin detenerse en la mediocridad de las instituciones y de algunos colegas. La que vivía en una ensoñación permanente, la otra que estaba siempre alerta.

Eras la misma, la otra que decía que era comunista pero que creía en Dios. La otra, la misma que con picardía infantil me chantajeaba con chocolates marca Trencito y pasteles (que se iba comiendo de a tercios) a cambio de contarme romances y anécdotas privadas que me hacías prometer no incluir en el libro que estábamos haciendo juntas. La que definitivamente amaba la noche y tenía horarios de adolescente (que no me llame nadie antes de mediodía, decías). Y si había panorama, la que no dudaba en ponerse su abrigo de piel y una capa de lápiz labial para hacernos reír hasta las lágrimas donde fuera con su cuento de la caperucita en veintinueve segundos cronometrados. La misma, la otra que no le gustaba que la fotografiaran pero que dejaba aflorar su coquetería cuando había un hombre cerca.

Prolífica en descendencia (hijos, nietos, bisnietos), en obra y en amores eras la más joven de todas, la más desprejuiciada, la más ingeniosa, la más seductora, la que tenía un pasado fascinante y un futuro con varios proyectos. Además, tenías un don en tu escritura y en tu contacto con la gente, irradiabas y multiplicabas cosas positivas, redes, sueños.

La académica española Carmen Márquez, dice que eras una excelente celestina que unías a personas a las que querías con lazos casi familiares. Un amigo y colega, Nelsón Osorio, escribe:

> "Nuestro país, las letras y la cultura de nuestra América pierden con su partida una de las figuras más nobles e íntegras de nuestra época. Nos queda su obra, notable y valiosa, y su ejemplo de consecuencia, integridad y valor."

Otra amiga y escritora, Virginia Vidal, dice:

> "Isidora nos dio tanta vida, tanta dicha, tanto ejemplo, tanta consecuencia, tanta generosidad que algo de ella se queda en cada una de nosotras. Desfilan ante mí escenas de innumerables encuentros. Cuando murió Roberto Bolaño, Nicanor Parra dijo: "le debemos un hígado". A Isidora, Chile la entierra debiéndole el Premio Nacional de Literatura que habría sido menguado reconocimiento a su vasta obra de novelista y dramaturga". Yo misma tendré que releer con calma nuestra abundante correspondencia, o escuchar las cintas de audio de nuestras extensas pláticas; horas, días, meses, años charlando una frente a la otra."

Isidora o Nené, la otra, la misma; guardiana de la historia, la amistad, el teatro y las letras, tu despedida fue como tu vida: una celebración. Tus casi 92 años de existencia se despidieron con lecturas, actuaciones, videos, música; cuando el ataúd se cerró éramos muchos aplaudiendo de pie en el Teatro Nacional Antonio Varas. Luego bajo el sol de una tarde de febrero caminó una descendencia familiar infinita, colegas, amigos de diversas generaciones, admiradores, camaradas, se alternaban los "Compañera Isidora, presente" con los "¿Quiere flores señorita, quiere flores el señor?" y la canción de Manuel Rodríguez, "aunque mil veces te maten/tu huella queda encendida", para avanzar entre la ofrenda de pétalos de las pergoleras en Avenida La Paz. Nos seguía el equipo que está haciendo el documental sobre tu vida y obra que estoy segura filmaron todo con la vista empañada.

De pronto miramos y estaban las tres generaciones de "Carmelas" abrazadas: las actrices Carmen Barros, Marcela Medel y Ema Pinto. Por supuesto que hubo lágrimas, la sensación de corte, la intuición de un vacío que se aproxima. Pero también una muerte así es en un punto una celebración de lo que puede ser la vida, la vida de una artista excepcional e imprescindible.

28 de febrero del 2011.

Notas

1 Jeftanovic, Andrea. Conversaciones con Isidora Aguirre. Santiago de Chile: Ediciones Frontera Sur, 2009.

2 Fragmentos de diarios personales de distintos momentos de su vida. Material inédito.

3 Carta publicada en los sitios digitales Clarin.cl, La ventana (Casa de las Américas, Cuba), Letras de Chile y Ojo literario.

REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número 13, 103 -128

Derrotando el bigenerismo*: cambiando supuestos de género en el siglo XXI

Miqqui Alicia Gilbert
York University. Toronto, Canadá.
Gilbert@YorkU.ca

Traducción: Inger Flem
Universidad de Chile
inger.flem@gmail.com

El Bigenerismo (binarismo de género) plantea que sólo hay dos géneros, los cuales corresponden a dos sexos, masculino y femenino. El bigenerismo básico requiere que documentos legales e instituciones públicas designen un solo género invariable (esto es, el sexo). El bigenerismo estricto aplica estas categorías en un contexto social que estigmatiza como "imperfecto" a hombres y mujeres que no alcanzan los ideales impuestos por el esquema bigenerista. Discuto estos conceptos y sus implicancias, presento tres modelos que sucesivamente debilitan los supuestos bigeneristas, y abogo por el más radical de los tres.

Toda interacción que tenemos con otros seres humanos está fundamentada en las categorías en las que espontáneamente las posicionamos, incluyendo incluso el color de piel, etnia, edad y clase. Mientras estas importantes categorías pueden estar individualmente indeterminados, toda interacción es enmarcada por la relación de género entre nosotros; por lo tanto, colocarnos en la categoría sexual de femenino o masculino es esencial. No tener información de la categoría sexual puede significar que somos prácticamente incapaces de interactuar e imposibilitados de comunicar. Como resultado, la necesidad de clasificar por sexo es abrumante, y la confusión o vacilación es una gran causa de incomodidad y, algunas veces, de rabia. Esta reacción es una función de lo que llamo el sistema bigenérico. En lo siguiente, presento

el sistema bigenérico, su naturaleza, y defectos. Luego describo tres sistemas de sexo/género que progresivamente se alejan del punto de vista prevaleciente y estrictamente dicotómico. Finalmente, abogaré por el más radical de los tres, el no-generismo, en el que el género desaparece. Argumento que este es el sistema ideal, en tanto que elimina el sexismo, heterosexismo, homofobia y transfobia.

Judith Butler afirma que no es posible ser simplemente o meramente una persona; uno debe ser una persona masculina o una persona femenina, un hombre o una mujer. Ella escribe: "las personas sólo se vuelven inteligibles tras ser generizados en conformidad a estándares reconocibles de inteligibilidad de género" (Butler, 1990, 122). Para llegar a ser una persona inteligible, uno debe manifestarse dentro de las bien conocidas y bien establecidas reglas del género. Estas reglas nos instruyen en cómo comportarnos, incluyendo el cómo caminar, hablar, y relatar a otros del mismo género, y también del género opuesto. Ellos delinean qué carreras y pasatiempos son correctos, qué intereses románticos son apropiados, qué temores, ambiciones, y expectativas uno debería tener. Estas reglas determinan quién puede reír, quién puede llorar, quién peleará, quién debería jugar con autos y quién con muñecas. Estas reglas detallan quién abre puertas y retira sillas, el lado de la vereda en que uno camina, y cómo, y si es que, puede hacerse contacto visual. Hay especificaciones sobre expectativas de ganancias, responsabilidad financiera, responsabilidad familiar, y las consecuencias del flirteo sexual. Las reglas del género cubren todo lo que hacemos y decimos, y lo hacen sin parecer en absoluto que estamos siendo coaccionados o siquiera tomando decisiones.

Estas reglas, que han evolucionado a través de varias generaciones, son exactamente aquellas reglas que protegen el marco patriarcal a través del cual mujeres y minorías sexuales y de género han sido oprimidas y controladas. No obstante, para la mayoría de las personas, estas reglas y requerimientos aparecen sin mayor relevancia y no presentan dificultades o retos. Por una parte, están naturalizadas a través de infinitas repeticiones que son ambas vigentes e históricas (Goffman, 1977; Kessler and McKenna, 1985). West and Zimmerman lo explican como a continuación:

> Hacer género también hace que se pueda dar cuenta de los arreglos sociales como normales y naturales, o sea, modos legítimos de organizar la vida social. Las diferencias entre hom-

> bre y mujer, que son creadas mediante este proceso, pueden ser "retratadas" como disposiciones fundamentales y duraderas. Bajo esta luz, los arreglos institucionales de la sociedad pueden ser vistos como una respuesta a las diferencias , donde el orden social es meramente un acomodamiento al orden natural. (West and Zimmerman, 1987, 146)

Lo "natural" de las reglas del género es el fundamento de que sean incuestionados y el motivo de por qué un objetivo histórico central del feminismo ha sido exponerlos a ellos y su naturaleza sexista como arbitrarios y contingentes. El apuntalarlos es también una ideología naturalizada del sistema de género dicotómico. La asumida naturalidad del sistema de género significa que cualquiera que lo viola está siendo "antinatural" y es, por lo tanto, merecedor de censura. Obviamente también, los transgenerizados, en particular, están en directa violación de estas reglas y no deberían ser permitidos prosperar, si es que, claro, están permitidos existir.

Mientras las reglas del género son infinitamente sutiles y variables, las reglas aceptadas por la mayoría de las personas son básicas y fácilmente identificables. Bornstein (1994), adaptando de Garfinkel (1967), cita estas reglas como generalmente aceptadas por la población en general:

> Las Reglas del Género
> 1. Existen dos, y sólo dos, géneros.
> 2. El género de uno es invariable.
> 3. Los genitales son los signos esenciales del género.
> 4. Cualquier excepción no es seria.
> 5. No hay transferencias de un género a otro (sin ceremonia).
> 6. Todos son de un género u otro.
> 7. La dicotomía Masculino/Femenino es de carácter "natural".
> 8. La afiliación a un género u otro es "natural".

Claramente, de acuerdo a las reglas no existe alguien cuyo sexo o género diverja de su sexo designado por nacimiento, lo que significa que la gente trans no puede existir. Sin embargo, un corolario dice que si alguien llegara a cambiar su sexo debe ser de uno de los dos sexos al otro. La única cosa que está absolutamente prohibida es un género que no caiga ordenadamente en una de las dos categorías.

A la luz de estas reglas, quiero definir el "bigenerismo"

como un punto de vista que acepta las reglas del género y que no permite variaciones, excepciones y/o desviaciones de la regla (Gilbert, 2003). El principal empuje de las reglas es establecer que hay dos, y sólo dos, géneros, y que todos deben ser uno u el otro. Este nivel de bigenerismo es su forma básica, y no sólo un hecho de percepción popular, sino ampliamente oficial también. Lo que podríamos llamar "bigenerismo básico" es encontrado en todos los dispositivos burocráticos e instituciones que gobiernan nuestras vidas a diario. Gobiernos, colegios, hospitales, las profesiones, las artes y virtualmente todas las instituciones sociales dependen del bigenerismo básico como una forma de clasificar y categorizar a aquellos que se aprovechan o que entran en contacto con sus servicios o necesidades. El bigenerismo básico es presenciado en la plétora de formas burocráticas que tienen dos cajas o espacios ofreciendo la opción de masculino o femenino para el sexo y/o género, con alguna que otra excepción. Por supuesto, las ocurrencias más penetrantes e insistentes de la bifurcación del género ocurren en las interacciones entre individuos y baños públicos. Cuando se va al baño en un escenario institucional, uno debe tomar la decisión *pública* entre una de las dos opciones, y tomar una decisión inadecuada puede causar cualquier cosa, desde hilaridad hasta profunda rabia y violencia. La separación de baños, o como lo llama Goffman (1977) "segregación de baños", Bornstein (1994, citando a Lacan) "segregación urinaria" y Halberstam (1998, 20-29) "problema del baño", es una manera penetrante de etiquetar y marcar a los individuos de acuerdo al sexo.[1] Es más, como lo explicaré después, la separación de baños juega un rol aún más profundo e insidioso en el mantenimiento del bigenerismo.

El bigenerismo básico obviamente tiene un mayor impacto en aquellos miembros de la sociedad que se identifican como genéricamente diversos. Transexuales, intersexuados, travestis, "queers" de género y andróginos todos deben seguir las reglas y procedimientos dispuestos para lo que Garfinkel llama los "normales". Ya que toda la gente de diversidad de género debe constantemente escoger un baño, ir marcando en una casilla M/F, e ingresar a uno de los dos posibles camarines, no hay oportunidad para ser cualquier cosa menos uno o el otro. Uno debe "pasar" o sufrir las consecuencias de la censura social. Esto tiene implicancias para tales consideraciones, como tener una cirugía genital y de otros tipos, encontrando y manteniendo empleo y vivienda, tanto como la habilidad de estar involucrado en relaciones amorosas.

Para poder entender apropiadamente el bigenerismo, será de ayuda el conceptualizar la misma interactiva estructura sexo/género. Para ayudar en esto usaré la terminología de West y Zimmerman. Ellos usan tres términos básicos de los cuales uno puede desarrollar otros:

> El sexo es una determinación hecha a través de la aplicación socialmente aceptada sobre información biológica para la clasificación de personas como hembras o machos (categoría sexual) [...] es establecido y sostenido por las manifestaciones de identificación socialmente requeridas que proclaman que la afiliación de uno es a una u otra categoría [...] La categoría sexual presume el sexo de uno y se levanta como su representante en muchas situaciones, pero el sexo y la categoría sexual pueden variar independientemente [...]
>
> Género [...] es la actividad de manejar conducta situada a la luz de concepciones normativas de actitudes y actividades apropiadas para la categoría sexual de uno (West y Zimmerman, 1987, 127)

De este modo, el sexo es una clasificación biológica y típicamente legal que, interesantemente, no juega una mayor función social en un modo diario. No malentienda: el sexo es en sí mismo quizás el hecho de identificación más importante de alguien, y el establecimiento del sexo designado por nacimiento de uno crea expectativas, límites, y roles que acompañan a uno a través de la vida. Sin embargo, el usar varios medios de alteración, y al violar las expectativas de presentación que el sexo designado por nacimiento delimita, uno puede aspirar a ser colocado en una categoría sexual que no es, de hecho, el sexo designado por nacimiento de uno. Un hecho simple de la vida social que Kessler y McKenna famosamente señalan es que aunque queremos hacer que los genitales sean la base del sexo, es sólo rara vez que estamos en una posición de ver los genitales del uno al otro (Kessler y McKenna, 1985). Es aún más raro que tal visión involucre una inspección lo suficientemente cerca como para detectar manufactura o artificio. El resultado es que la mayoría del tiempo estamos realmente tratando con la categoría sexual más que con el sexo; esto es, ya que no conocemos realmente la situación genital de cualquier individuo dado, hacemos suposiciones y sacamos conclusiones acerca del sexo basados en la *manifestación del género*.

El ser capaz de adoptar una particular manifestación del

género y la concomitante invisibilidad pública de los genitales es donde se crea el espacio para los transexuales y los travestis. Uno es capaz hasta tal punto, al manifestar indicadores de género de su género escogido, que uno trata de ser clasificado en la categoría sexual de su elección independientemente del sexo realmente asignado inicialmente. En la medida en que la categoría sexual es adjudicado por uno de esos encuentros, la colocación en una categoría sexual se vuelve un logro individual. En efecto, el logro de categoría sexual es aplicable a todos los miembros de la sociedad: los "cisgenerizados" (esto es, aquellos que viven cómodamente en su género designado por nacimiento) o los diversos de género. A menudo en una clase universitaria de ciento cincuenta alumnos he señalado que ni uno de ellos falla en manifestar marcas de género definitivos y no ambiguos, ya sea el peinado, vello facial, vestimenta, joyería, maquillaje, u otro indicador de género no ambiguo. Ciertamente, hay personas que escogen desafiar o eludir las reglas de género, pero ellos forman una minoría y a menudo reciben una desaprobación considerable, que incluso llega hasta la muerte.[2] El bigenerismo dicta que hay sólo dos categorías –femenino y masculino– y esto significa que todos deben no sólo estar en una de esas categorías, sino que todos deben también *ser colocados* en una de aquellas. Ridgeway y Correl lo plantean así:

> Si las creencias culturales sobre el género son las reglas para representar el sistema de género, los contextos sociales relacionales son las arenas en donde estas reglas son aplicadas sobre el comportamiento y evaluaciones de los individuos. El proceso que conecta las creencias de género y contextos sociales relacionales es una categoría sexual automática. La categorización sexual es el proceso sociocognitivo por el cual etiquetamos a otro como macho o hembra. Como categorizamos sexualmente al otro, por implicancia, nos categorizamos sexualmente a nosotros mismos como similares o diferentes a ese otro. (Ridgeway y Correll, 2004, 514)

Hasta el momento he estado discutiendo acerca de lo que he venido llamado bigenerismo básico. Eso, sin embargo, es sólo la punta del iceberg. De hecho, el bigenerismo es una división sistemática de la población no sólo por el sexo, sino también por un sistema extraordinariamente complejo, sutil y refinado de comportamiento, ademanes, comunicación, presentación e interacción. Este nivel de bigenerismo, lo que podríamos llamar "bigenerismo sistémico", permea cada aspecto de nuestras vidas

y controla y dicta cada movimiento, palabra y pensamiento. Es el bigenerismo sistémico lo que afecta a cada individuo y causa estrés y ansiedad para una multitud que no se consideraría a sí misma como diversa de género.

El bigenerismo, además, es también una piedra angular de la heteronormatividad, en la medida que conlleva la implicancia de que dos géneros pretenden emparejarse heterosexualmente. En efecto, el bigenerismo y la heteronormatividad son simbióticos: la heterosexualidad depende del supuesto de que los genitales de un individuo van en concordancia con la apariencia de su género, y el bigenerismo asegura que las categorías sean demostrativas.

De la mano con el bigenerismo y la heteronormatividad, y con lo que últimamente impulsa a esto como una problemática feminista, es la infusión del sexismo desenfrenado a ambos de estos conceptos. El bigenerismo y la heteronormatividad aseguran que el mundo esté dividido en Mujer y Hombre, y el sexismo se ocupa de que la Mujer sea subvalorada y el Hombre sobrevalorado. Eliminar las categorías mismas es una manera de eliminar el sexismo que depende de ellas. Pueden haber otras maneras de alcanzar ideales feministas, pero el destierro del bigenerismo y de la heteronormatividad también elimina la homofobia y transfobia. Esto es porque la adjudicación externa de la localización de un individuo en un micro mundo de sexo/género bigenérico significa que el status procreativo y la elección de pareja de uno están determinados simultáneamente por esa localización.

La importancia del proceso de adjudicación puede ser clarificado usando los términos de West y Zimmerman introducidos arriba. La Tabla 1 clarifica la dinámica.

Note que los adjudicadores en las tres divisiones categóricas son observadores externos, y, exceptuando las circunstancias comparativamente poco comunes de los nacimientos intersexuales, todas las categorizaciones son asumidas como definitivas y permanentes. Incluso en el caso del intersexo, es sólo el sexo y no la categoría sexual o género lo que está, luego de periodo inicial de confusión, en cuestión.

La tiranía del bigenerismo sistémico se muestra en la terminología aplicada a aquellos que no cumplen con las clásicas expectativas de género. Éstos son los mariquitas (sissies), marimachos (tomboys), y más recientemente los niños y hombres afeminados (girlie boys and men). Además, cualquier signo de lo femenino en un hombre o de lo masculino en una mujer lleva a acusaciones y/o suposiciones de homosexualidad. A sí mismo,

las reglas y regulaciones del bigenerismo sistémico son extraordinariamente extensas y estrictas. Muchos (de una cierta edad) recordarán la instrucción de trampa, "Oye, mira tus uñas". Si estirabas la mano, con la palma mirando hacia abajo y los dedos hacia adelante, eras etiquetado como niña. Si estirabas la mano, con la palma mirando hacia arriba y los dedos semi-empuñados, eras etiquetado como niño. El bigenerismo sistémico delinea los tipos de comportamientos que son aceptables e inaceptables para cada uno de los dos géneros. Por implicancia esto lleva a una jerarquía de la masculinidad y feminidad donde los individuos son evaluados dependiendo de qué tan bien (o no) se comparan a los ideales de la ideología bigenerista. En este sentido, el bigenerismo es una trampa: primero declara que uno debe pertenecer a uno de los dos géneros, y luego juzga a la gran mayoría que no está a la altura de los estándares del género al cual fueron asignados.

Tabla 1
Clasificaciones hechas por otros

Término	División	Adjudicador
Sexo	Femenino (hembra)-Masculino (macho)	Médico/Legal
Categoría Sexual	Mujer-Hombre	Otros
Género	Femenino-Masculino	Otros

Los géneros son gobernados por varios criterios que, mientras pueden hacer y hacen oscilaciones de acuerdo a la edad y subgrupo, aún tienen características abarcadoras que son rígidamente aplicadas dentro de la sociedad en general. Cada género tiene su jerarquía y estándares. El mito de la belleza femenina, por supuesto, ha sido examinado y es conocido como una conglomeración de estándares patriarcalmente determinadas de atractividad, personalidad, habilidad y sexualidad, que induce a estrés, de manera casi Sisífea. Las niñas de "primera categoría" que parecen tenerlo todo son sin embargo plagadas de inseguridades y carentes de confianza en sí mismas porque dependen de aprobación masculina para su estatus. Pero aún están lejos de aquellos cuya suerte en el juego, creado por estándares heterosexistas y sexistas, los hizo "inatractivos". El mito de la belleza masculina requiere fortaleza, ser guapo, y un logrado grado de atletismo. Los ganadores de la lotería de la genética que anotan

alto en todas estas categorías se vuelven niños de "primera categoría" que parecen ser los mejores en todo, se vuelven los jóvenes más "bacanes" (coolest) de la secundaria, y se deleitan con su popularidad y prestigio.[3]

Sería difícil quejarse si el asunto principal fuese que algunos estudiantes de secundaria tienen suerte y destacan, así recibiendo más bienes que el resto de nosotros; tales quejas pueden ser consideradas nada menos que uvas ácidas. No, la dificultad no concierne a aquellos que les va bien, sino a aquellos que no. La niña que no es "atractiva", que se desarrolla tarde, que tiene un sentido pobre de equilibrio y desenvoltura quedará fuera del círculo íntimo, y su autoestima e imagen de sí misma probablemente serán formados por aquellos que la juzgan pobremente. El niño que es delicado, o aquellos cuya coordinación ojo-mano es espantosa, o quien es pequeño, torpe, o que se ve "extraño", o quien simplemente no encaja se transforma en blanco de matonaje, irrisión, ostracismo, o, por lo menos, expulsión a un grupo de jóvenes similarmente designados, por ejemplo, los "nerds".

El bigenerismo dice que hay maneras específicas de ser mujer y maneras específicas de ser hombre. Si te escapas de esos parámetros, entonces eres justamente eso, un forastero. Sí, a medida de que envejecemos puede ser que encuentres tu camino, y los valores pueden cambiar, pero ese camino temprano, sin importar el éxito alcanzado más tarde en la vida, será siempre el camino por el que estuviste obligado a caminar. Y, como un moretón reciente, basta con un toque en el lugar equivocado para hacer surgir dolores e incomodidad. La rigidez de las categorías y los estándares dentro de ellos significan que es extremadamente difícil para alguien que no es híper-femenino o híper-masculino recibir una alta evaluación.

Mientras que gran parte de la población a la larga sufre bajo el bigenerismo, las personas trans y de género diverso seguramente sufren muchísimo. El problema es que no hay espacio en el mundo del bigenerismo para auto-identificación o clasificación. La Tabla 1 anterior demuestra que el sexo y el género están engranados para ser identificados, clasificados y categorizados por otros a pesar de las categorías que uno quiere. Así, hay una necesidad de categorías de auto-clasificación respetadas y aceptadas; el supuesto de la categoría sexual necesita ser abandonada. Hay dos términos que describen la auto-adjudicación y que serán útiles aquí. El primero es "Manifestación de Género", que involucra la representación voluntaria del uno mismo en la forma tradicional de presentación de uno de los dos géneros. De

modo similar, la "Categoría Sexual Escogida" es una decisión tomada por uno mismo para uno mismo como se indica en la Tabla 2 abajo.

La libertad de auto-categorizar vuela directamente a la cara del bigenerismo. En primera instancia, el planteamiento de que la apariencia de género supone el sexo, debe ser abandonado. En segundo lugar, debe ser posible permitir que un individuo escoja un sexo al cual no fue asignado por nacimiento. Esto no es más que la des-genitalización del sexo y del género, tarea que requiere mucho más respeto individual y aceptación que la actualmente disponible. La auto-categorización requiere una organización cultural no-jerárquica que acepte la diferencia y variabilidad sin enjuiciamientos. Las "Reinas del Baile" pueden ser celebradas y continuar desechando pretendientes, pero las niñas simples, los inteligentes y los jugadores de hockey no serían apartados o rechazados. Los niños dorados pueden continuar siendo tan guapos y atléticos como se les sea posible, pero a los "nerds" y "geeks" les estaría permitido prosperar, y los niños afeminados o mariquitas (sissies) no serían molestados.[4]

Cualquiera que ha asistido a la secundaria seguramente reaccionará a todo esto con completa incredulidad. "¡Esto nunca podría suceder! ¡Las "Reinas del Baile" no miran en menos a las niñas simples e inteligentes o a marimachos jugadores de hockey! ¡Los atléticos no molestan a los "nerds" y mariquitas! Nunca sucede." Esta sola incredulidad demuestra lo persuasivo que es el bigenerismo, y lo escandaloso que es la idea de alterarlo, ni hablar de eliminarlo. Mas nos permitimos ser ensillados con un sistema que discrimina entre la mayoría de la población, porque la mayoría de nosotros fallamos en encajar en los estándares extremadamente rígidos que el bigenerismo demanda. Sin embargo, continuamos "haciendo" género en nuestras actividades diarias, detallados como son hasta la minucia más fina. West y Zimmerman escriben: "Hacer género involucra un complejo de actividades perceptivas socialmente guiadas, interaccionales, y micro políticas que arrojan persecuciones particulares como expresiones de "naturalezas" masculinas y femeninas." (West y Zimmerman, 1987, 126). Tampoco son sólo persecuciones: es todo lo que hacemos y cómo lo hacemos. Hacer género refuerza el proceso y le da la chapa de "natural", esto es, que la constante repetición de actividades en forma generizada los hace parecer como si esa fuera la única o la única forma real de hacerlo. Como famosamente dijo Judith Butler, "el género es un tipo de imitación del cual no hay original; es más, es un tipo de imita-

ción que produce la noción misma del original como un efecto y consecuencia de la imitación misma" (Butler, 1991, 312). Esta instanciación de naturalidad es una razón de por qué el género criminaliza, aquellos que violan reglas del género de maneras sutiles o desorientadoras, en oposición a, digamos, bandidos de género o "queers" de género, aquellos que desafían las reglas del género descarada y escandalosamente, tienen mayor probabilidad de sufrir ataque y separación. Si cada actividad tanto refleja *y* establece el género, entonces cualquiera que no sigue las reglas de tal actividad está violando y fallando en el mantenimiento de la normalidad del género. *Ipso facto* uno es anormal.

Tabla 2
Auto-clasificaciones incluidas

Término	División	Adjudicador
Sexo	Femenino (hembra) – Masculino (macho)	Médico/Legal
Categoría Sexual	Mujer-Hombre	Otros
Género	Femenino-Masculino	Otros
Manifestación de Género	Femenino-Masculino	Uno mismo
Categoría Sexual Escogida	Mujer-Hombre	Uno mismo

Una razón para esto puede ser explicado por Erving Goffman: "Si el género es definido", escribió, "como el correlato culturalmente establecido del sexo (ya sea como consecuencia de la biología o aprendiendo), entonces la manifestación del género se refiere a representaciones convencionalizadas de estos correlatos" (Goffman, 1979, 1). En otras palabras, las Reglas del Género dictan que hay dos y sólo dos géneros, y el presentarse en un género dado significa que tienes el sexo correspondiente. Consecuentemente, si estás presentando una imagen mixta, estás despistando a una potencial pareja sexual con respecto a qué tan apropiado eres. En ciertas jurisdicciones, el descubrir que un individuo que uno pensaba que era, digamos, femenino es en realidad masculino puede ser una excusa legal para rabia sexual conduciendo a la violencia. A pesar de lo horripilante que esto es, podría acerca a explicar el asunto, pero no lo suficiente. No hace

nada, por ejemplo, el explicar por qué tantos individuos que son obviamente miembros de una categoría sexual dada pero que tienen algunos *rasgos* del otro género son también acosados, muchas veces hasta el punto de la violencia. En otras palabras, por qué una mujer amachada que claramente no es un hombre, o un hombre afeminado que de ninguna manera parece ser mujer, evocan antagonismos tan vociferantes. El mismo hecho de estas reacciones desmienten la sugerencia de que la raíz causante del bigenerismo es la desinformación procreativa.

La respuesta a esta cuestión central descansa sobre el hecho de que la manifestación de género cubre un gran sentido de auto-presentación, y la muñeca "quebrada" o el corte de pelo marimacho presentan un desafío al bigenerismo. La vestimenta, en otras palabras, es sólo uno de los aspectos de nuestra presentación de género, y los modales físicos frecuentemente presentados por un hombre afeminado deben, e hipotetizo aquí, provocar alguna respuesta sexual programada por las reglas del bigenerismo. El punto que trato de demostrar es que las señales que emitimos para los propósitos de atracción de parejas son diversos, complejos, sutiles y frecuentemente no intencionales. Debajo del reino del heterosexismo como regulado por las reglas del bigenerismo, virtualmente todos los movimientos son asignados a uno de los dos géneros. Cuando un individuo ha sido categorizado sexualmente, cualquier indicador perteneciente a sexo "opuesto" enviará una señal de "sexo-equivocado". Estas señales son extraordinariamente diversas y abarcan todo. No es meramente la presentación, evidente o no, de características sexuales secundarias o incluso primarias; incluye la manera en que funcionan nuestros ojos, la manera en que nuestras manos caen, la manera en que nuestros cuerpos se mueven y se paran, y un incontable número de otras señales tanto sutiles como directas.[5] El bigenerismo plantea que las señales son específicas de los sexos y que pertenecen exclusivamente a un sexo o a otro, y que cruzar esa línea está prohibido. Un hombre que mueve sus caderas de manera femenina o cuyos ojos se comportan de modo femenino está enviando señales sexuales – intencionales o no. Esto nada tiene que ver con ser provocativo; mas que nada concierne a la categorización sexual y sus ambigüedades.[6]

En la categorización sexual ambigüedades pueden ser aceptables, salvo que el macho, recibiendo las señales, esté condicionado por una cultura bigenérica, sexista, y heterosexista a tener una reacción: el reaccionar a tales señales como si estuvieran siendo enviados por una hembra. El problema es que *tendrá*

tal reacción en un grado u otro, aunque éste sea involuntario e inconciente. Entonces, *si es que* hay, como algunos insisten, un instinto de copular primario fuerte, entonces el tener una reacción de excitación puede explicar la fuerza del bigenerismo. Pero, ya que es improbable que la reacción de excitación sea muy fuerte, entonces la construcción social del sexismo, homofobia, y heteronormatividad sobre el que el bigenerismo descansa es más probablemente una explicación. Michael Kimmel propone un complejo de factores que juntos le dan sentido a la masculinidad que provee una base para el bigenerismo (Kimmel, 1994). Kimmel basa su teoría en asuntos de separación Freudianas, la idea de competencia, y el temor a ser femenino. La separación de la madre y la identificación con el padre lleva, en el análisis final, a la fundamentación de la hombría en competencia y agresión. Kimmel escribe:

> Esto, entonces, es el gran secreto de la hombría Americana: *Le tenemos miedo a otros hombres*. La homofobia es un principio de organización central de nuestra definición cultural de la hombría. La homofobia es más que el miedo irracional a hombres homosexuales, más que el miedo a que nos puedan percibir como homosexuales… La homofobia es el miedo a que otros hombres nos desenmascaren, nos emasculen, y nos revelen a nosotros y al mundo de que no estamos a la altura, que no somos realmente hombres. Tenemos miedo de permitir que otros hombres vean nuestro miedo. El miedo nos da vergüenza, porque el reconocimiento de miedo en nosotros mismos es prueba de que no somos tan hombres como pretendemos ser… Tenemos vergüenza de tener miedo. (131)

Si agregamos excitación subliminal a la mezcla de Kimmel se hace más fácil entender el tipo de rabia que los violadores del bigenerismo despiertan. La homofobia, en mi modelo, se transforma en miedo a una reacción involuntaria a una señal de categoría sexual. Mientras el miedo a la emasculación puede venir, *en nuestra cultura*, de las fuentes que Kimmel cita, la excitación viene del proceso histórico de apareamiento y procreación. Si el análisis causal de Kimmel, esto es, la ansiedad de separación Freudiana, es correcta o no es esencialmente irrelevante. Lo que importa no es por qué la masculinidad es tan frágil, sino simplemente que lo es.

Aunque otros usan distintos caminos causales, Kimmel no se encuentra solo cuando sugiere que la confianza tentativa y agarre efímero que los machos están condicionados para tener acerca de la masculinidad descansan en la base de la homofobia,

heterosexismo, tanto como mucha violencia hacia las mujeres y a los diversos de género. Patrick Hopkins escribe: "Encuentro que una manera de leer a la homofobia y el heterosexismo en hombres es en términos de la amenaza de la homosexualidad a la masculinidad, que a la luz de la conexión entre el género y la identidad personal se traduce en una amenaza a lo que constituye al sentido de sí mismo de un hombre" (Hopkins, 1998, 170). Para Hopkins la explicación involucra la separación de la madre, lo que requiere rechazo a lo femenino; además, el anhelo por el padre se confunde con el homoerotismo. Como resultado, el macho rechaza vehementemente todo lo femenino incluyendo y especialmente la atracción a un macho, esto es, al padre. Stephen Ducat también involucra a los padres ausentes en la creación de lo que él denomina "femifobia", en la medida que frecuentemente el padre ausente intensifica la identificación del niño infante con la madre emocionalmente y muchas veces físicamente (Ducat, 2004). Consecuentemente, cuando la separación comienza, es duro y resulta en una crónica envidia del útero.[7]

> Esto nos acerca un paso más a entender el misterioso conflicto que forma el fundamento psicológico de la femifobia. La feminidad masculina es claramente un tabú en una cultura masculinamente dominante, en parte porque las mujeres y todo lo femenino son de un estatus más bajo. Pero para realmente entender el tabú contra el manifestar o el siquiera sentir alguna similitud con las mujeres, lo tenemos que reflejar sobre el hecho de que los tabúes existen sólo contra esas cosas que las personas quieren hacer. Por ejemplo, a diferencia del incesto, travestismo o exhibicionismo, no hay tabú contra el tener sexo con queso... Cuando llega a ser femifobia, como veremos, lo que energiza al tabú contra la feminidad masculina es que bien al fondo, fuera de lo conciente, tantos hombres lo quieren violar. (Ducat, 2004, 28-29)

Julia Serrano también discute sobre este fenómeno, aunque ella lo etiqueta como *effemimania*: "una obsesión con la "feminidad masculina"" (Serano, 2007, 129). Esta obsesión incluye los asuntos que Ducat levanta, pero es también usado para explicar por qué el travestismo de hombre a mujer es considerado un asunto psiquiátrico, mientras que de mujer a hombre no. La idea dominante de que lo masculino es *mejor* que lo femenino significa que el huir de lo femenino no es patológico, pero el adoptarlo, para machos, ciertamente lo es. Cressida Heyes concurre en esto cuando escribe: "Para expresar masculinidad... es común el despreciar lo femenino, tal como expresar lo femenino es a

menudo el implicarse a uno mismo en su propia opresión" (Hayes, 2003, 1112).

El bigenerismo, al codificar la distinción entre macho y hembra, hombre y mujer, masculino y femenino, crea cultura virulentamente sexista, heterosexista y transfóbica sólo por la valoración de los sexos. Tal valoración crea una situación en donde la identificación errónea de la categoría sexual basada en la manifestación del género no deja espacio para la tolerancia. Hopkins ofrece tres explicaciones posibles para la homofobia, y luego concluye: "Residen en un campo de diferenciación desigual, binaria, sexual y de género. Detrás de toda homofobia, independiente de su desarrollo, expresión, o motivación, está el fondo del heterosexismo. Detrás de todo heterosexismo está el fondo de identidades generizadas" (Hopkins, 1998, 179).

En la próxima parte de este ensayo primero defino bigenerismo, y luego presento tres modelos que divergen de él en distintos grados. El modelo final, el no-generismo, es uno en donde simplemente no hay aparato conceptual que nos permita definir e identificar género o sexo. Es un modelo en extremo radical y que suprime, mantengo, al anfitrión de aparatajes sociales perniciosas que dañan a una multitud de personas y, especialmente, a mujeres. El no-generismo podría, sin embargo, no ser inatractivo para aquellos que adoptan, disfrutan, o por distintos motivos ven la necesidad de una bifurcación de género. El bigenerismo tiene adherentes entre algunos teóricos que mantienen que hay características centrales, esenciales e inmutables, sostenidas por un subconjunto de humanos que los demarcan como pertenecientes a un sexo en particular. Además, algunos transexuales no estarían inclinados a aceptar ningún análisis del fenómeno sexo/género, el cual que no les permitió volverse miembros del sexo con el que se identifican, mientras otros aún podrían sostener una versión más débil del bigenerismo, pero aún adherir a la noción central de dos géneros fundacionales. De este modo varias teóricas feministas argumentan que la delineación de una clase identificable de personas conocidas como "mujeres" es, al menos, *políticamente* relevante" (Stefano, 1991 y Friedman, 1996 son dos ejemplos). Además, algunos hombres trans y mujeres trans insisten en mantener afiliación a su comunidad escogida, *tal como existe ahora*.

Problemas bien conocidos existen en los sistemas que buscan mantener un marco generista. Primero están las dificultades notorias en definir justamente quien está y no está en la clase mujer. Hale, por una parte, ha señalado que cada definición especifi-

cativa choca con contraejemplos que no pueden ser fácilmente descartados, y debemos finalmente conformarnos con una semejanza de familia Wittgensteiniana (Hale, 1996). La historia de los intentos Olímpicos de determinar quien pertenece o no a la clase avala la dificultad de formar una definición tan directa. Además, el aplicar tales definiciones con frecuencia nos lleva a asuntos políticos complejos en donde las intervenciones filosóficas tienen poco efecto. Ejemplos de esto incluyen tales actividades divisivas como la exclusión de personas trans del Festival de Música de Mujeres de Michigan o el empleo en refugios de mujeres.

Ciertamente, en el mundo generista de hoy la definición puede ser muy importante, y, como lo señala Elliot, la discusión levanta cuestiones cruciales (Elliot, 2004). Sin embargo, aunque la cuestión de quién es y no es una mujer es importante y puede impactar a personas trans en distintas formas (ver Gilbert, 2001), el modelo que estoy presentando elude ese asunto. El esquivo es por dos razones. La primera es que en un modelo no-generista la cuestión se vuelve dudosa en la medida que los escenarios a los que se refiere ya no existen. Pero la segunda razón es la inhabilidad de estar seguros de cómo sería un mundo no-bigenérico. Estamos tan lejos de provocar tal revolución social que la preocupación sobre la eliminación de la dicotomía mujer/hombre en este punto, para ponerlo en términos medianos, es abstracta. Seguramente pasarán generaciones antes de que algún modelo no-generista fuerte pueda suceder. En efecto, no podemos anticipar realmente las consecuencias políticas y sociales hasta que estén mucho más cerca, ni tampoco podemos siquiera imaginar cómo se podría sentir el perder un sistema que está tan completamente integrada a nuestras psiquis. Entonces prefiero eludir la cuestión y en su lugar encomendarme a presentar los modelos.

El Bigenerismo Estricto se puede definir como a continuación:

I. Sostiene: a) una distinción de género binaria; b) una valorización mayor para lo macho (sexualmente masculino) y lo masculino; y c) una estricta correlación entre sexo y género.

A un pequeño paso de un modelo de bigenerismo estricto, y uno que no elimina el sexismo, estaría una cultura donde hombres femeninos son aceptados como objetos sexuales por otros hombres. Esto quiere decir, en términos de objetos sexua-

les, que hombres femeninos estarían incluidos con las mujeres. En ese caso, los varones femeninos podrían evitar ciertos tipos de oprobios, *pero sólo hasta el mismo punto en que el patriarcado también protege a mujeres*. La distinción no es entre macho y hembra, sino entre objeto sexual y no-sexual con su concomitante vulnerabilidad a la violencia y violación. Entonces obviamente no es una gran ventaja porque sigue involucrando la relación de dominación sobre el cual descansa el sexismo, tanto como la intolerancia y la ambigüedad genérica. Aún así, es un cambio, y desde el punto de vista de las personas trans que "pasan", no es uno inconsecuente.[8] Puede ser descrito de la siguiente manera:

> II. El Bigenerismo Blando sostiene: a) una distinción de género binaria; y b) una mayor valorización para lo macho (sexualmente masculino) y lo masculino.

En II aún hay sólo hombres y mujeres y uno está en una categoría y el otro en otra, pero hay una desgenitalización parcial para el enlace sexo/género. La ventaja, tal como es, es que emblandece tales cuestiones como aquellas levantadas por Talia Bettcher con respecto a la decepción y el tratar a las personas trans como malignos impostores (Bettcher, 2007). El Bigenerismo Blando supone la desgenitalización del género, para que sexo y género no sean estrictamente isomórficos. Pero es sólo el isomorfismo lo que crea dificultades para personas ambas trans y no-trans cuya apariencia de género no combina por completo con su sexo. "La presentación del género es comúnmente considerada como un signo del cuerpo sexuado, que significa cuerpo sexuado, que comunica cuerpo sexuado. Y es por esta razón precisamente que las personas trans que "desalinean" la presentación del género y el cuerpo sexuado son interpretados como impostores o pretendientes" (Bettcher, 2007, 52). Las implicancias de esto para las personas trans son duras si nada menos que el Bigenerismo Blando existe, como es ahora el caso. Bettcher continúa:

> Pues si por lo que he reclamado es correcto entonces impostor/pretendiente no es meramente uno de los muchos estereotipos desafortunados que plagan a las personas trans. Más bien, fluye primariamente de una relación comunicativa fundamental que obtiene entre presentación y cuerpo –una relación dentro del cual incluso personas no-trans están implicadas. Si presentación de género significa cuerpo sexuado, nos involucramos en una "falsa representación"... y dado que la única "opción"

> es entre la decepción invisible y la pretensión visible, aparecería que este sistema representacional en realidad previene a las personas trans de existir en absoluto (excepto, por supuesto, como falsos y farsantes).(55)

El Bigenerismo Blando es apenas el Santo Grial, y Bettcher no aboga por frenar ahí. Poco hace en cuanto a eliminar el sexismo, la violencia hacia mujeres, o la sistémica discriminación hacia mujeres y minorías sexuales o de género. Mientras que ofrece cierta comodidad a aquellos que "pasan" de un género a otro, poco ayuda a aquellos que *no "pasan"* de un género a otro, o que demuestran un género mezclado. Como señala Namaste, "Las mujeres y los hombres que transgreden los límites aceptables de la auto-representación, entonces, están entre aquellos bajo el mayor riesgo de asalto. Los asaltos a los hombres juzgados de ser "afeminados" o a mujeres consideradas "masculinas" revelan las maneras en que el género y la sexualidad están entrelazados" (Namaste, 2000, 141)

Ir más allá del bigenerismo blando es en realidad abandonar el modelo binario; ¿pero qué significa exactamente el abandonar el bigenerismo? La respuesta no es del todo clara. ¿Conlleva el acabar con las categorías de mujer y hombre, para que un individuo sea una persona sin una categoría? ¿O simplemente es hacer las categorías independientes del sexo? ¿Qué pasa con lo femenino y lo masculino? Seguramente una manera de derrotar el bigenerismo es hacer que lo masculino y lo femenino sean independientes de mujer y hombre o, quizás mejor aún, independientes de hembra y macho. Esto requiere de un sistema diferente.

El tercer tipo de organización de género involucra una desgenitalización del género y una mayor separación de la presentación de género en tanto suponiendo el sexo. En este modelo, llámenlo generismo No-binario, uno ve las *características* como generizadas más que a los individuos. Entonces, por ejemplo, "lanzar como una niña" no significa que uno es una niña o que tiene un cierto tipo de genitales, o, importantemente, el hacer una cosa en, digamos, una manera masculina no supone que uno hace otras cosas en una manera masculina. Claro, uno bien podría tener un nexo con características de género consideradas femeninas o masculinas, e identificarse felizmente con eso. Sin embargo, este permite la selección o posesión de características ya de la columna femenina o masculina. La definición es:

III. Generismo no-binario no supone una distinción binaria pero mantiene que las características masculinas son valoradas por sobre las femeninas.

El Modelo III es, en su corazón, un acercamiento multifactorial tal como el descrito por Janet Spence. Ella aboga por la separación del sentido de *feminidad* y de *masculinidad* de un individuo de lo que es interpretado como femenino y masculino. Ella escribe,

> Aún entre aquellos con identidad de género fuerte y no ambigua, hombres y mujeres no exhiben todos los atributos, intereses, actitudes, roles, y comportamientos esperados por su sexo de acuerdo a los estereotipos descriptivos y prescriptivos de su sociedad sino sólo algunos de ellos. También podrían manifestar algunas de las características y comportamientos asociados al otro sexo. (Spence, 1993, 633; ver también Spence, 1985)

Entonces en el Modelo II, generismo no-binario, femenino y masculino son independientes de hembra (sexo femenino) y macho (sexo masculino), y en su lugar se refieren a colectividades de propiedades. De esto se sigue que las marimachos y mariquitas no serían acosados simplemente por violar reglas del género, porque las características de comportamiento no están genitalmente vinculados. Más bien, son las *características* que tienen una valoración, y no la *persona* que lleva la característica. No existe tal cosa como un marimacho porque el tener características masculinas actualmente atribuidas a esa categoría no tendría una implicación genital como el sexo. *Mutatis mutandis* para afeminados, quienes, como los marimachos simplemente dejarían de existir. Sin embargo, el modelo sigue siendo patriarcal ya que permanece una preferencia social por la masculinidad, y a las personas masculinas les irá mejor. Pero un macho que no es masculino, o una hembra que no es femenina no sufrirá *sobre esas bases*. Entonces, el generismo no-binario es un mejoramiento sobre el bigenerismo, pero aún le falta largo camino por recorrer para alcanzar mi meta propuesta de crear una sociedad que no use el sexo o el género como medio para distribuir generosidad social.

El paso final para alejarse del bigenerismo es la eliminación de la valoración del género en su totalidad. En otras palabras, en este modelo, los mismos términos *femenino* y *masculino* no se

refieren a colectividades de propiedades, y, consecuentemente, ninguna propiedad es valorada más o menos que cualquier otra. Ahora mismo tenemos algún sentido, aunque un sentido incierto, de lo que se quiere decir por femenino y masculino. En los tres modelos anteriores, aún hay un conjunto de predicados que se aplican colectivamente a los términos femenino y masculino, pero en el IV, un sistema completamente no-bigenerista, no existen tales colectividades conceptuales. (I reproduce III por conveniencia).

> III. Generismo no-binario no supone una distinción binaria, pero mantiene que características masculinas sean valoradas por sobre las femeninas.
>
> IV. No-generismo no supone distinción binaria ni valoración social haciendo que lo masculino sea más valorado que lo femenino.

Con el no-generismo simplemente no hay nada que sea, digamos, femenino: no hay una manera de hablar, caminar, vestir, pensar o comunicar. Estas formas, claro, todavía existen, por ejemplo una *persona* puede ser cuidadosa o agresiva, pero *no hay mayor asociación de ellos con una categoría de género*. Esto va más allá de la idea levantada por Chodorow: "Cada persona personalmente se declina y crea su "propio" género, y hay varias masculinidades y feminidades individuales" (Chodorow, 1995, 521). El no-generismo alcanza este ideal y va más allá porque hablar sobre masculinidad y feminidad simplemente no tiene sentido.

Es el no-generismo el que se acerca al ideal de eliminar el sexismo, heterosexismo, homofobia, transfobia y discriminación sexual. La existencia de todos estos fenómenos de categorización social depende de la manifestación del género de acuerdo con las reglas del bigenerismo. Ridgeway y Correll lo ponen de esta manera: "Creencias sobre género ampliamente creídas son efectivamente reglas culturales o instrucciones para representar la estructura social de diferencia e inequidad que entendemos por género" (2004, 511). Mientras ellos están enfatizando la discriminación en contra de las mujeres, lo mismo se aplica a la discriminación en contra de gays, lesbianas, los intersexuados y los transexuados. Sin género uno es atraído o le gusta una persona, no a un portador de cierto tipo de genitales. Uno podría estar atraído a gente suave y vulnerable, pero no habría conexión necesaria

entre esas propiedades y cualquier supuesto sobre el sexo. En lugar de identificar primero el sexo, y luego determinar la atracción, lo opuesto podría ser verdad.[9]

¿Cómo, entonces, sería tal mundo? ¿Es posible? ¿Podemos concebir un mundo sin género? Barbara Risman escribe,

> No hay motivo, excepto el vértigo de transición que acompañará al proceso de desmantelarlo, que una visión utópica de un mundo justo involucre cualquier estructura de género en absoluto. ¿Por qué deberíamos necesitar elaborar en la distinción biológica entre los sexos? Debemos acomodar diferencias reproductivas para el proceso de reemplazo biológico, pero no hay razón *a priori* para que debamos aceptar cualquier otra diferenciación de roles simplemente basada en una categoría sexual biológica. (Risman, 2004, 446)

Sandra Bem desea un mundo similar: "Me quiero mover más allá del androcentrismo y polarización del género para abogar por una visión de utopía en donde la polarización del género, al igual que el androcentrismo, hayan sido tan completamente desmantelados que –excepto los contextos casi biológicos como la reproducción– la distinción entre macho y hembra ya no organice la cultura ni la psique" (Bem, 1993, 192; ver también Bem, 1995). Si llegamos a tal mundo, estaríamos eliminando las jerarquías multitudinarias sobre lo que gran parte de la sociedad, nuestra y de otros, es construida. Si no hubieran categorías de mujer y hombre, no habrían transexuales y travestis, no habría homosexualidad. El preferir parejas sexuales que tienen vaginas en lugar de penes no significaría más que preferir a una persona más alta que uno o a alguien de nariz pequeña. En un mundo desgenitalizado, la categoría sexual ya no existe. Las implicancias, cuando uno comienza a entrar en el fantástico mundo del no-género, son intrigantes y alucinantes, pero no serán perseguidas aquí. En verdad, me puedo imaginar varios escenarios y varios mundos en donde el género no es central o no existe, y la mayoría son espléndidos. Incluso la preocupación de Risman de que "Nadie quiere ser parte de una revolución en donde ella o él no pueden "bailar sucio" (dirty dance) (Risman, 2004, 446) no es atemorizante. Como un travesti comprometido (Gilbert, 2000) yo he "bailado suciamente" con ambos sexos, ambos géneros, y algunas veces con parejas cuyo estatus genital es un completo misterio para mi, y, francamente, no de mi incumbencia. Pero el baile ha sido grandioso.

Arriba he usado el género como un concepto masivamen-

te poderoso, definitorio, y de gran alcance. Algunos pueden pensar que esto es demasiado, pero estoy respetuosamente en desacuerdo. El género puede no justificar todo lo malo en el mundo como, por ejemplo, Ducat lo puede estar implicando, pero de todas maneras tiene bastante para qué responder. La segregación del mundo en dos sexos es, sistemática y diariamente, una función del género y su categoría sexual correlativa; y es este hecho lo que le da existencia al sexismo, heterosexismo, homofobia y transfobia. La salvación descansa sobre la combinación de la desgenitalización del género y la descategorización de predicados personales. Esto no sucederá pronto ni fácilmente; un mundo no-generista no está a la vuelta de la esquina. Mientras tanto, cualquier cosa que puede ser hecha para reducir la tiranía del bigenerismo es un paso adelante. Cualquier cosa que ayude en derrotar el bigenerismo es progresivo y liberador. Esas actividades y credos que trabajan para ese fin incluyen el feminismo, transgenerismo, homosexualidad y heterosexualidad carente de heterosexismo, todos los cuales violan las reglas del género.

Comencé hablando sobre la conexión entre el bigenerismo, sexismo, y el heterosexismo, pero espero que haya quedado claro que, en muchas maneras, el primero es un componente y consecuencia de los últimos dos. La libertad que es requerida es la libertad de ser una persona, una simple, desgenerizada, e individualizada persona.

Notas

Me gustaría agradecer las referencias anónimas de *Hypatia* y a los editores del número especial, Talia Bettcher y Ann Garry, por sus amables e intuitivos comentarios. También quisiera agradecer a Diane Gilbert y a los estudiantes de PHIL 6290, mi curso de postgrado durante el periodo de invierno de 2007-08, *Asuntos recientes sobre Teoría Trans/ de Género (Recent Issues in Trans/Gender Theory)*. Este trabajo ha sido apoyado por un Canada Social Sciences and Humanities Research Council Standard Grant # 410- 2008-1999.

1 Christine Overall (2007) tiene una interesante discusión sobre la segregación del baño relacionado a espacios públicos y el sexismo consiguiente que esto conlleva.

2 En una reciente y horrible clase, un quinceañero estudiante de secundaria , Larry King, fue asesinado por otro estudiante. Según el abogado: “Si no vieron la ejecución acercarse, varios de los pares de King en el colegio sabían que estaba siendo acosa-

do por ser orgullosamente gay y desobedeciendo convenciones masculinas al decorar su uniforme escolar con sombra de ojos y botas de taco alto" (Broverman 2008). También, ver Halberstam nuevamente sobre baños (1998).

3 Más tarde en la vida se pueden "devolver las jugadas". Muchos niños dorados, especialmente aquellos provenientes de riqueza, continuarán siendo exitosos. Sin embargo, en la era tecnológica aquellas niñas y niños relegados al club de matemáticas con frecuencia se recuperan. En varios casos, sin embargo, el daño emocional y a su ego no se revierte.

4 Mientras algunos gobiernos requieren una cirugía de reasignación de sexo (SRS) para cambiar legalmente el sexo de uno, no es requerido para que uno viva en un género preferido. Es (apenas) concebible que un gobierno pueda *requerir* SRS para combinar elección de género, pero esto sería legalmente fascista, mientras que el bigenerismo en sí mismo es sólo culturalmente fascista.

5 Hay una cantidad considerable de trabajo hecho sobre este tema en la psicología social, especialmente con respecto a leer y malinterpretar señales de excitación sexual y atracción. Una obra temprana e importante es Birdwhistell (1970); más recientemente Morrison y otros (2007) proveen un ejemplo interesante de trabajo en curso.

6 Ver, por ejemplo, Charlotte Furth:

> Los cuerpos generizados son entendidos a través de repertorios culturalmente específicos de gestos y emociones que asignan significancia a los actos y definen objetos de deseo a nivel de lo erótico; al igual que por códigos de lo masculino y femenino a nivel de experiencia psíquica e identidad personal. Esta manera de pensar se ha intersectado con los análisis feministas de género como socialmente construidos a través de parentesco, religión, y otros roles, y el rechazo feminista de la "biología" como una base natural de distinciones de género. De acuerdo al sexo, referido a las características físicas y capacidades biológicas, es distinguido del género, el cual representa el significado cultural y social adjuntado a los cuerpos sexuados. Lo "sexual" se vuelve aquel aspecto del género que trata con significados eróticos y biológicos culturalmente construidos. (Furth, 1993, 479–80)

7 Esto hace surgir la intrigante idea de que las irónicas reflexiones de Steinem sobre la envidia del útero quizás no sean tan irónicas (Steinem, 1994).

8 Vale la pena notar que cuando tal clasificación no es voluntaria, entonces lo socio-político de la situación cambia dramáticamente. En verdad vemos este fenómeno cuando las hembras no están sexualmente disponibles para los machos, pero otros, machos débiles, sí lo están; las cárceles son un ejemplo de esto. Cuando

forzado, este modelo no está previsto para ser una recomendación de actividad.

9 Existen sugerencias acerca de que algunas interacciones bisexuales son como esto, hasta el punto que la atracción podría proceder independientemente de la categoría sexual, pero no cabe duda acerca de si la identidad de género aun existe.

Bibliografía

Bem, Sandra L. 1993. The lenses of gender: Transforming the debate on sexual inequality. New Haven: Yale University Press.

____. 1995. Dismantling gender polarization and compulsory heterosexuality: Should we turn the volume down or up? Journal of Sex Research 32 (4): 329–35.

Bettcher, Talia Mae. 2007. Evil deceivers and make-believers: On transphobic violence and the politics of illusion. Hypatia 22 (3): 43–65.

Birdwhistell, Ray L. 1970. Masculinity and femininity as display. In Kinesics and context: Essays on body motion communication. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 39–46.

Bornstein, Kate. 1994. Gender outlaw: On men, women, and the rest of us. New York: Vintage Books.

Broverman, Neal. 2008. Mixed messages. Advocate, no. 1005. Available at http:// www.advocate.com/print_article_ektid52689 (accessed March 12, 2008).

Butler, Judith. 1990. Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. New York: Routledge.

____. 1991. Imitation and gender substitution. In Inside/out: Lesbian theories, gay the- ories, ed. D. Fuss. London: Routledge, pp. 13–31.

Chodorow, Nancy J. 1995. Gender as a personal and cultural construction. Signs 20 (1): 516–44.

Ducat, Stephen. 2004. The wimp factor: Gender gaps, holy wars, and the politics of anxious masculinity. Boston: Beacon Press.

Elliot, Patricia. 2004. Who gets to be a woman?: Feminist politics and the question of trans-inclusion. Atlantis 29 (1): 13–20.

Friedman, Marilyn. 1996. The unholy alliance of sex and gender. Metaphilosophy 27 (1– 2): 78–91.

Furth, Charlotte. 1993. Androgynous males and deficient females: Biology and gender boundaries in 16th and 17th century China. In The lesbian and gay studies reader, ed. Henry Abelove, Michéle A. Barale, and David M. Halperin. New York: Routledge, pp. 479–97.

Garfinkel, Harold. 1967. Studies in ethnomethodology. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice- Hall.

Gilbert, Michael A. 2000. The transgendered philosopher. International Journal of Transgenderism 3: Available at http://www.sympo-

sion.com/ijt (accessed January 5, 2008).
____. 2001. A sometime woman: Gender choice and cross-socialization. In Unseen genders: Beyond the binaries, ed. F. Haynes and T. McKenna. New York: Peter Lang, pp. 41–50.
Gilbert, Miqqi Alicia. 2003. Bigenderism. Transgender tapestry 102: 16–7.
Goffman, Erving. 1979. Gender Display. In Gender advertisements. New York: Harper & Row, 1–9.
____. 1977. The arrangement between the sexes. Theory and Society 4 (3): 301–31.
Halberstam, Judith. 1998. Female masculinity. Durham, N.C.: Duke University Press.
Hale, C. Jacob. 1996. Are lesbians women? Worries about Monique Wittig. Hypatia 11 (2): 94–121.
Heyes, Cressida J. 2003. Feminist solidarity after queer theory: The case of transgender. Signs 28 (4): 1093–122.
Hopkins, Patrick. 1998. Gender treachery: Homophobia, masculinity, and threatened identities. In Race, class, gender, and sexuality: The big questions, ed. N. Zack, L. Shrage, and C. Sartwell. Oxford: Blackwell, pp. 168–86.
Kessler, Suzanne J., and Wendy McKenna. 1985. Gender: An ethnomethodological approach. Chicago: University of Chicago Press.
Kimmel, Michael. 1994. Masculinity as homophobia: Fear, shame, and violence in the construction of gender identity. In Theorizing masculinities, ed. H. Brod and M. Kaufman. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, pp. 213–19.
Morrison, Edward R., Lisa Gralewski, Neill Campbell, and Ian S. Penton-Voaka. 2007. Facial movement varies by sex and is related to attractiveness. Evolution and Human Behavior 28:186–92.
Namaste, Viviane K. 2000. Genderbashing: Sexuality, gender, and the regulation of public space. In Invisible lives: The erasure of transsexual and transgendered people. Chicago: University of Chicago Press.
Overall, Christine. 2007. Public toilets: Sex segregation revisited. Ethics and the Envi- ronment 12 (2): 71–91.
Ridgeway, C.L., and S.J. Correll. 2004. Unpacking the gender system: A theoretical per- spective on gender beliefs and social relations. Gender and Society 18 (4): 510–31.
Risman, Barbara J. 2004. Gender as a social structure: Theory wrestling with activism. Gender and Society 18 (4): 429–50.
Serano, Julia. 2007. Whipping girl: A transsexual woman on sexism and the scapegoating of femininity. Emeryville, Calif.: Seal Press.
Spence, Janet T. 1985. Gender identity and its implications for the concepts of mascu- linity and femininity. Nebraska Symposium on Motivation 32:59–95.
____. 1993. Gender-related traits and gender ideology—evidence for a

multifactorial theory. Journal of personality and social psychology 64 (4): 624–35.

Stefano, Christine Di. 1991. Who the heck are we? Theoretical turns against gender. Frontiers: A Journal of Women Studies 12 (2): 86–108.

Steinem, Gloria. 1994. Womb envy, testyria, and breast castration anxiety. MS 4 (5): 49–56.

West, Candace, and Don H. Zimmerman. 1987. Doing Gender. Gender & Society 1 (2): 125–51.

REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número 13, 129 -134

El poema como cripta*

Sergio Rojas
Universidad de Chile
sergiorojas_s21@yahoo.com.ar

"He tenido la sensación de que había en mí un ser asesinado"

Samuel Beckett

Un libro intenso y difícil a la vez. Leo *Un origen donde podría sostenerse el curso de las aguas* como si se tratara de una cifra, el cuerpo de un secreto cuyo "asunto" es, en cierto sentido, la muerte. He aquí su fuerza gravedad. Pero digo que su asunto es la muerte sólo en cierto sentido, porque no trata "acerca de" la muerte, la muerte aquí no es un "tema" para la escritura. Más bien diría que un cuerpo habita en sus palabras, un muerto, un cadáver que el poema *contiene*, no como si se tratara del documento de una "memoria", como si las palabras viniesen a expresar "recuerdos", sino, al contrario, un cadáver que la escritura rescata de la memoria y sus olvidos. Escribir es… ¿desenterrar un cadáver?: "Las palabras cavan ambos lados de mi área, / no escucho la tierra caer." (44). Acaso más precisamente diríamos que se trata de rescatar la tumba de un cadáver, un hueco, una hendidura, una fosa. En efecto, ingreso en el poema como se ingresa en una cripta. Pero, ¿en qué momento se inicia verdaderamente el ingreso? Sin duda, no con la lectura de las primeras letras en la primera página.

Tierra, playas, huesos, agua, río, cielo, peces, árboles, y pájaros, muchos pájaros, fluyen, proliferación de nombres para aquello que sólo se deja inscribir en el lenguaje poniendo "otra cosa" en su lugar. Cómo leer el poema de Nadia, cómo orientarse en materia de escritura poética, como orientarse en la escritura cuando el pensamiento se despliega encabalgado en el orden

significante que le da cuerpo. "Me declaro negligente del cuidado en el empleo y uso / de las palabras leves y sagradas en su desconfianza. / (…) Quizá si cada palabra puede ser sopesada, cada vez y en su cada vez de su peso total y si ella, la palabra sopesada en su peso total y en su cada vez, permanece en secreto y no puede por sí sola a la imagen ni una vez alivianarla" (42). La palabra no puede por sí sola alivianar a la imagen, ¿qué significaría esto sino traducir la imagen, o informarla como si se tratara en la escritura de un "pie de foto", en el que se descarga el peso de la imagen. Pero esto es precisamente lo que la palabra poética en su peso total conserva, su remisión a una imagen que de pura intensidad no llega a "solucionarse".

Intento reconocer los recursos del poeta: las figuras que sirven a las intensidades de la escritura. Reconozco por momentos el verosímil de una estrofa, otras veces una frase flotando en el blanco de la página, de pronto las palabras se encadenan en el fluir de una prosa poética, en que crecen los párrafos, con puntuación y todo. Me desoriento, me reconozco por momentos leyendo este poema como si se tratara de una novela, pesquisando los fragmentos, las hebras, los detalles de una historia que se articula de manera intermitente. Percibo un cambio, un paso desde el itinerario que traza su poesía: *Carnal* (1998), *Simples Placeres* (2002), *Copyright* (2003), *Job* (2006) y lo que ahora nos sorprende en *Un origen donde podría sostenerse el curso de las aguas* (2010). Han transcurrido cuatro años entre este y su anterior trabajo publicado. Ensayo comprender lo que ahora me sorprende y a ratos me desorienta…, el cuerpo, ¿qué pasó con el cuerpo y el deseo de la escritura, motivos que se daban a leer en ese itinerario? Ensayo seguir una hebra: la *inquietud de sí* que anida en la escritura del deseo. Leo en *Carnal*: "Tengo hambre de sentir el hambre por saber quien fui" (91); leo en *Simples Placeres*: "En mí hay un dolor seguro que nadie ha podido sacar / ni siquiera tú cuando me haces el amor / no puedo reír totalmente contigo" (107); leo en *Copyright*: "Apenas soy un error que trata de juntar palabras reales y no reales. Puedo ser un invento o de verdad existir. Lo que escucho en el silencio es que estoy aquí" (74); leo en *Job*: "Nadie quiere lo que es, se es la ficción de la historia que se corrige al infinito" (39). Y en el libro que ahora tengo ante mí leo: "En su lecho de ceniza el vocablo no sabe quién anda dentro" (22). Leo aquí el itinerario de una escritura que se conduce hacia el secreto del propio deseo que la anima: *quién anda dentro* del cuerpo, que en la escritura ha devenido deseo de un cuerpo. Es una manera de interrogar por el exceso que es la poesía, el secre-

to exceso que ha conducido al sujeto hacia la escritura poética, para darse un cuerpo en la letra diseminada.

¿Qué es la palabra poética? ¿Qué *hace* la palabra poética en el lenguaje? ¿Qué clase de *hacer* es ése, el de la palabra que llamamos poema? Más allá del género (ese nombre que en los formularios de los concursos lo diferencia de "cuento", "ensayo", "novela", "teatro", "poesía"), más allá, digo, la palabra poética genera significación como una trabajadora de la muerte. En efecto, inadvertidamente el sentido de las palabras se agotó y devino mero significado, significado demasiado "claro y distinto", fueron haciéndose las palabras transparentes al mundo que debían develar, y ahora sólo lo indican, indiferentes, como inertes señales de tránsito, rótulos farmacológicos o marcas vendedoras en la ropa publicitada, y entonces las palabras comenzaron a designar a las cosas ya solucionadas por la inercia de los hábitos, es decir, los significados comenzaron a agotarse en sedimentaciones residuales de lo que han dejado sin explicación los olvidos. Pero, en medio de la muerte, no hay más palabras disponibles que aquellas monedas de esfinge gastada. "Las manos no sostenían mis mejillas como ella creía, las manos ayudaban a los oídos a no escuchar muertas las palabras de las palabras que se buscan para decir." (45) "Las palabras se buscan para decir…", ¿qué más se puede decir, qué más que el hecho de que estas *palabras han sido buscadas*, y precisamente de esa búsqueda dan testimonio, dan cuenta de que *el poema nace en la falta de palabras*.

Entre cosas muertas acontece la escritura, nace el poema, lidiando con las palabras desgastadas: "He tratado de estar resucitando mientras palabras que no son mías podrían serlo" (86). ¿Por qué "resucitando"? Porque liberar el sentido no implica restituir algo así como un significado oculto, sino hacer emerger la oquedad en la que vienen a existir las palabras: "la ranura del lenguaje va a la lengua que vuelve al agua / la grieta al agua vuelve el sonido desalojado / y éste lleva su encargo / seca retorna la grieta a humedecer" (58). Ranura, grieta, desalojo…, abismo. El poema no trae consigo los significados de las cosas, sino que más bien restituye su carácter innombrable. Las palabras *hacen lugar* a lo que se aguarda, *todavía*.

Recuerdos, preguntas, sentimientos, son el cuerpo fragmentado de un pasado que retorna, esperando aún la revelación de su sentido. Quiero decir, no sólo esperando, sino esperando *aún*, todavía esperando, cuando todo nos indica que ya no cave seguir esperando. *Se espera en el fin*: la espera comienza cuando todo ya ocurrió, o mejor dicho, cuando en un determinado

punto en el tiempo –tan determinado que no existe memoria de él, sólo la intensidad–, no ocurrió lo que debía ocurrir. En este sentido, podría decirse que la espera no tiene un comienzo, pues "de pronto" el sujeto *se encuentra esperando*, ha sido "puesto" a esperar por aquello que no llegó o que no se cumplió; se inicia la espera con una expectativa no correspondida. Recién allí, en el fin, se comienza a esperar, *contra la memoria*, portadora de un aprendizaje al que nos resistimos.

"Dicen que algunos seres todavía sienten dolor en las extremidades amputadas. Es el deseo inservible e imaginario. Qué caminos camina la derrota cuál meta podría el cuerpo en medio del camino que quiere caminar el deseo de un cadáver" (70). El deseo de un cadáver, esto es, el deseo de un muerto, más precisamente: *el deseo de un cuerpo muerto*. Y ¿qué es un muerto sino alguien a quien se le ha amputado su cuerpo? Entonces leo nuevamente: "Dicen que algunos seres todavía sienten dolor en las extremidades amputadas". Ahora leo y (yo) escribo: "Dicen que algunos seres sienten dolor en el cuerpo amputado". Todavía, aún, este es el tiempo del poema que habla de una espera que se inició cuando ya no cabía esperar, por eso decimos "todavía" y por eso decimos que se espera contra la memoria. ¿Madre sin hijo? ¿Hija sin padre? ¿Padre sin hijo/a? ¿Hija sin hijo?

Imposible evitarlo –¿por qué habría que hacerlo?–, nos preguntamos: ¿la historia *de quién* es la que aquí yace cifrada? Pero pronto hemos de corregir la cuestión, porque la pregunta es esta otra: ¿la historia *de qué* es la que aquí yace encriptada?

El deseo que se pone en obra nos conduce a través de estas cifras hacia un nombre propio siempre ausente, toma cuerpo en figuras e imágenes sin fijarse en representaciones –"¿Por qué alguien querría apisonar la tierra?"–, como si la tarea de las palabras fuese la de transmitir el curso de una intensidad antes que los significados muertos de las cosas. Se apisona la tierra de una tumba, para disponer una lápida.

Leo en el poema una *historia contenida*, esto es, una historia conservada, protegida, incluso atesorada, pero también se trata de una historia reservada, cifrada, escondida, como se guarda-esconde una fotografía o una carta entre las páginas de un libro. Una *historia de muerte*, una muerte que fue deseada y que ahora es "rescatada" de la historia, es extraída de la memoria que la retiene y contiene en el pasado, esa memoria que empuja esa muerte deseada hacia la posibilidad de su olvido, una muerte que podría haber sido olvidada junto con el deseo que le dio lugar. Porque el pasado es la tumba cavada. ¿Quién es ese muerto? ¿De quién es

la muerte que ronda el poema que leemos, de quién es la muerte que habita el poema? "El hijo descubre que ella nunca quiso tener al hijo que es él. El hijo tras la puerta en silencio de por vida piensa. Tras la puerta encuentra el hijo su lugar" (76).

Pienso que en el arte, en la obra de arte, el sentido surge precisamente allí en donde hemos comenzado a "no comprender", cuando los recursos, las formas, son reflexionadas en la obra misma. Entonces, para acceder al sentido del poema, no nos preguntamos "¿qué significan estas palabras?", sino más bien ¿qué *hacen* las palabras? El poema trae la muerte al lenguaje, recupera la falta de nombres de la muerte, la falta de nombres del muerto.

El lenguaje extrema sus recursos sin ceder al ingenio fácil, sin apelar al humor de un lector cómplice. Se trata de una escritura cuyas exigencias deshacen cualquier complicidad, una escritura que nunca se rinde a la lucidez cínica de una derrota orgullosa ni al débil atesoramiento de ausencias. "Las cosas perdidas regresan sofocadas". Como en las obras anteriores de Nadia Prado, el cuerpo es también aquí –lejos de lo "biográfico"– un motivo exigente, cuerpo sin nombre que como origen y destino del deseo deviene en inagotable flujo de imágenes.

La muerte es el cuerpo, su gravedad, el cuerpo como sitio, como obscura opacidad, el cuerpo como la tumba del cuerpo.

Lenguaje animado por una voracidad de mundo, de sus pliegues, fragmentos, e intersticios, pero el "sujeto" desde donde se ejerce ese desmedido afán se ha localizado. Emerge ahora el tiempo como horizonte de las palabras, y entonces la escritura prolifera animada por una interrogación acerca de las cosas que ocurrieron, entre las que se encuentran también las que nunca ocurrieron. Poesía que se escribe desde un "presente" que tiene al propio cuerpo como memoria: "Madre ¿mi padre hombre me tomó en brazos al nacer?" Este libro es una intensa interrogación acerca de esa extraña memoria que es el cuerpo, ¿de qué imágenes, palabras y promesas está hecho mi cuerpo? Y ¿acaso no nacemos a la conciencia del cuerpo con la experiencia de la finitud? Ante una fotografía sobre el muro la voz del poeta que dice: "La protección y la cacería en los brazos de mi padre que nunca me sostuvieron" (57). Nace el cuerpo al tiempo de la espera, nace el deseo al tiempo de la escritura con las imágenes prohibidas, con las palabras que no alcanzan las ansias, con las expectativas no correspondidas, entonces el mundo comienza a estar del otro lado. "Se apresta a ser devorada esta palabra / con la que ni siquiera alcanzo a nombrar / *cómo llenar los blancos de*

la palabra que es un cadáver / escucha la algarabía el azar claro y voltea la lengua / hacia dentro un himno repite” (60).

En la partida, el cuerpo es una herencia significante que nos extraña y enajena, como el álbum de fotografías que la protagonista de *Poste Restante* (2001), de Cynthia Rimsky, encuentra en un mercado persa, una trama fragmentaria de presencias y ausencias cuyas intensidades no dejan de conducirnos hacia el pasado como origen de un deseo para el cual el mundo no es (aún) suficiente. “Nada reproduce el dolor del que fue rechazado. (…) No hay frontera no hay confusión sólo una larga peste de insensatos tras la verdad que aquí nunca realizada ordena la imagen” (88). Como decía, el poema nace en la falta de palabras, al final las palabras que han llegado no vienen simplemente a colmar una ausencia, sino a darle lugar a esa muerte sin lápida. “Por qué alguien querría apisonar la tierra, / un origen donde podría sostenerse el curso de las aguas” (95).

Notas

* Texto leído en el Bar Thelonious el 24 de marzo de 2011, con ocasión de la presentación del libro *Un origen donde podría sostenerse el curso de las aguas* (Lom, Santiago de Chile, 2010), de la poeta Nadia Prado.



Dossier

Los mitos de oriente y la paradoja de occidente. Comentarios sobre las “revueltas árabes”



MARCELA POCH

REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número 13, 137 -152

Los mitos de oriente y la paradoja de occidente Comentarios sobre las "revueltas árabes"

Carla Peñaloza Palma
Universidad de Chile
carlamilar@gmail.com

El año 2011 comenzó, contra cualquier pronóstico, con lo que rápidamente fue bautizado como las revueltas del mundo árabe. En diferentes países de oriente hombres y mujeres salieron a ejercer el derecho a ser ciudadanas y ciudadanos.

Las demandas eran, básicamente, las mismas que han movilizado a miles de seres humanos desde la revolución francesa en adelante: Democracia, libertad y justicia social. A esto hay que agregar que lo que los medios de comunicación censuraron lo dieron a conocer las redes sociales.

Estos hechos plantearon una serie de interrogantes, y sobre todo la necesidad de debatir sobre diversos temas de la mayor importancia, que estaban silenciados. Desde la calidad de nuestra democracia hasta el valor de la diversidad y no solo como un ejercicio intelectual sino para mirarnos a nosotros mismos. Para preguntarnos ¿cómo andamos por casa?

Para ello nuestra revista, en el acto de lanzamiento del número 12, convocó a destacados especialistas para debatir estos temas. En este dossier reproducimos la intervención de Marisol Vera, Directora de la Editorial Cuarto Propio. Así mismo contamos en este número los comentarios del profesor Kamal Cumsille, Coordinador del Observatorio del Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo de la Universidad de Chile y Enrique Antileo, Antropólogo y dirigente del movimiento mapuche.

Pensamos que dada sus características, estas revueltas marcaron un punto de inflexión en relación a varios asuntos que mencionaremos brevemente en esta presentación, dedicado al

debate de este tema y que hemos titulado: "Los mitos de oriente y la paradoja de occidente".

Tal vez la primera y más evidente constatación de las revueltas es lo poco que sabemos, globalización mediante, de una parte importante de la población mundial. Nuestro imaginario de Oriente está construido sobre mitos y prejuicios que nos impiden el ejercicio de comprender.

Para la mayoría de occidente el destino de los pueblos árabes les es indiferente, si es que no desconfían de sus pueblos, lo que ha permitido que las potencias occidentales actúen de manera brutal en contra de ellos. No es posible saber si estas movilizaciones ponen fin de manera definitiva a la barbarie, pero al menos creemos que sí han hecho posible el fin de la indiferencia, que ya es un paso importante.

Muchos mitos y prejuicios han sido desmentidos a partir de estas movilizaciones. La primera de ellas es que el ejercicio de la ciudadanía no es patrimonio de occidente. Que no es posible dar lecciones de democracia sino se ejerce debidamente o se limita el acceso de derechos y libertades, convirtiéndolo en el privilegio de unos pocos.

Occidente ha impulsado en oriente invasiones y guerras en nombre de aquellos valores que los y las ciudadanas árabes defendieron en la calle, dejando en evidencia la paradoja de las potencias occidentales. Estados Unidos y sus aliados invadieron Irak en 2004, para, supuestamente, llevar la democracia que el pueblo iraquí ansiaba pero no podía conseguir. La primera paradoja era que debían sacar al mismo tirano al que habían defendido una década atrás. En Egipto las cosas el 2011 fueron distintas pues fueron los egipcios los que se levantaron contra el dictador apoyado por occidente.

Por otra parte el rol de las redes sociales cumplieron el rol que los medios de comunicación han dejado de cumplir, y que sin embargo se supone inherente a su oficio, el de informar. Las dictaduras ya no pueden confiar en su poder de censura pues los ciudadanos y ciudadanas han encontrado métodos alternativos para evadirla. Evidentemente, y a propósito del debate que ha suscitado este tema, internet no hace revoluciones pero las visibiliza.

Desde una perspectiva de género, las revueltas causaron expectación y esperanza. Vimos a miles de mujeres manifestándose en las calles, no sólo como espectadoras sino también como dirigentes de las revueltas. Ahí comenzaban las preguntas. ¿Qué pasaría con ellas tras las revueltas? ¿Volverían a sus casas a

ocupar el lugar de siempre?, y ¿cuál era ese lugar? Esta pregunta está ligada directamente con la religión. Si las revueltas tienen un carácter integrista sin duda las que saldrían perdiendo eran las mujeres, como había sucedido en Afganistán con los Talibanes. Pero no podemos comparar la primavera árabe con aquellos sucesos.

Pensar que la cultura árabe es sinónimo de islamismo es ya un error. Sin contar que entendemos poco de las religiones orientales y el rol que cumplen en la sociedad, los matices que tienen y el carácter laico de muchas de las instituciones políticas y culturales del mundo árabe. En las mismas revueltas se confundían mujeres con velo o sin él, exigiendo junto a los hombres libertad e igualdad, para todos sin exclusión.

Estas demandas nos llevan de nuevo a pensar en lo que tenemos cerca. No se trata de opinar sólo de aquellos que nos parece lejano y extraño, por cuestiones geográficas y culturales, pues dentro de la sociedad chilena, nuestros próximos prójimos nos parecen también extranjeros. Nuestra democracia no los incluye, pero quiere homogeneizarlos. Todo lo contrario a la demanda permanente por el respeto a la diversidad y la libertad. Al menos vale la pena debatirlo y a eso queremos invitarlas e invitarlos.





Bachelet pide cuotas para que las mujeres árabes estén en los gobiernos surgidos tras las revueltas.

Entrevista con Michelle Bachelet, ex presidenta de Chile y directora ejecutiva de ONU Mujeres.[1]

Mariola Lourido

Michelle Bachelet, ex presidenta de Chile y directora ejecutiva de ONU Mujeres, la entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres, ha charlado con la Cadena SER en el Día Internacional de la Mujer. Bachelet destaca la oportunidad histórica que las mujeres árabes tienen tras las revueltas de las últimas semanas y subraya la importancia de las mujeres a la hora de mejorar la competitividad de las empresas.

La directora de ONU Mujeres (UN Women) cree que las mujeres árabes tienen ante sí una oportunidad histórica para asegurarse nuevos derechos y nuevos roles, pero para ello es imprescindible que las activistas y revolucionarias de la calle alcancen también el poder. Por eso, Michelle Bachelet se muestra firmemente defensora de las cuotas políticas. "Apoyar desde el comienzo la posibilidad de estrategias, de políticas que permitan que las mujeres puedan llegar a los derechos que corresponden. En muchos países, por ejemplo, se implementaron cuotas para posiciones políticas y en esos lugares se logró un progreso mucho mayor".

Bachelet pone de ejemplo a Túnez. Dice que, tras las revueltas, el comienzo ha sido bueno porque las tunecinas se han sentado en las mesas nacionales de la transición. La ex presidenta de Chile está preocupada por las consecuencias de la crisis económica. Ante las tentaciones para dejar a las mujeres fuera y hacerlas retroceder, Bachelet ofrece datos: los estudios demuestran que las empresas con mujeres en puestos de decisión son más rentables. "Todos los datos demuestran que la mujer como parte de la diversidad es uno de los componentes esenciales para mejorar la competitividad y la productividad a la hora de salir de la crisis. Quienes están usando esto como una excusa están equivocados".

A Bachelet le preguntamos también por las mafias internacionales que trafican con mujeres y las obligan a prostituirse. La directora de ONU Mujeres es clara: "Los gobiernos deben hacer mucho más". "Uno de los obstáculos que había hasta ahora es que las leyes nacionales no siempre están muy coordinadas para hacerse cargo de esto y por lo tanto hay muchos derechos sobre los cuales pueden salir liberados algunos de los responsables de estas redes. Hay dedicar más recursos a esta tarea".

Una de sus prioridades es combatir el machismo y la violencia de género. Bachelet cree que hacen falta nuevas estrategias pero lo fundamental es la colaboración del hombre: "Trabajamos centralmente en desarrollar conciencias a través de la campaña que no sólo busca incorporar a las mujeres sino también a los hombres y jóvenes". Bachelet anuncia que su nueva agencia y Unicef están iniciando proyectos conjuntos para unir esfuerzos en la lucha contra el maltrato.

Notas

1 Cadena Ser, España. Martes, 8 de marzo, 2011.



Confesiones de una mujer árabe furiosa[1]

La poeta libanesa Joumana Haddad habla sobre su más reciente libro, un manifiesto que invoca el nacimiento de una nueva mujer árabe.

Angélica Gallón Salazar



Foto: Daniel Mordzinski

En este libro se comete un crimen, pero, como se anticipa en sus primeras páginas, nunca un crimen ha sido tan dichoso, tan moral. "Yo maté a Sherezade. La estrangulé con mis dos manos… A decir verdad, no resultó tan difícil. Porque en lugar de defenderse, en vez de dar patadas, arañar y morder, como se supone que debería hacer cualquier personaje de ficción valiente, esa estúpida ¡se limitó a ofrecerme una historia a cambio de salvar su vida!".

"Yo maté a Sherezade", dice Joumana Haddad, la poeta erótica del Líbano. La de cabellos rulos, que aprendió seis idiomas, que leyó de niña en un mundo de censura a Justine, de Sade, a Lolita, de Vladimir Nabokov. La que en la adultez creó una revista llamada Jasad (que traduce 'Cuerpo') en un mundo en donde el cuerpo es innombrable. La valiente que confiesa con hastío y orgullo su crimen en el título de su más reciente libro, publicado por Debate.

Su manifiesto clama por el nacimiento de otra mujer árabe, una que deje de ser su mejor adversario y a menudo el mayor cómplice contra su propio sexo, pero también apela con vehemencia a Occidente para que escape de una vez por todas de reduccionismos y generalidades al momento de entender a las mujeres de esas latitudes. Mujeres que inequívocamente parecen estar enfrascadas en la idea de que llevan el pelo y la cara tapada.

"Aunque soy lo que se dice una mujer árabe, yo y muchas otras mujeres igual que yo vestimos como nos da la gana, vamos a donde nos place y decimos lo que queremos", explica la poeta, por estos días en Italia, como es su costumbre, lejos de su Beirut natal, aunque en esa Beirut que odia y ama esté siempre su casa.

Haddad tiene dos furias atascadas en la garganta. Una con las mujeres árabes que son complacientes con su situación de víctimas y que no hacen nada para cambiar: "Por ejemplo, las mujeres de Arabia Saudita, que, aunque padecen condiciones durísimas, son madres y podrían cambiar las cosas por medio de la educación de sus hijas y de sus propios hijos". La otra rabia, que le araña las entrañas, es la incapacidad del resto del mundo de encontrar matices en las realidades de esas mujeres. "El objetivo de este libro no consiste en demostrar que la imagen prevalente de la típica mujer árabe está equivocada por completo. Más bien consiste en subrayar que es incompleta", confiesa.

Esta mujer, que creció libre "porque sus lecturas la emanciparon" y que cree con fervor "que leer es una de las herramientas de liberación más importantes de las que puede disponer el ser humano, en especial la mujer árabe contemporánea", va entonces a los libros para invocar la revolución. Es por eso que su gran acto es matar a la celebrada heroína de *Las mil y una noches.*

"Verá, en nuestra cultura Sherezade es ensalzada como una mujer inteligente que pudo escapar a la muerte, pero creo que transmite un mensaje equívoco: Sherezade convence a las mujeres de que complacer al hombre, ya sea con una historia, una buena comida, un par de tetas de silicona, un buen polvo o lo que sea, es el modo de abrirse paso en la vida. ¿A eso lo llaman ingenio, a eso resistencia?", pregunta tajante la escritora.

Por el contrario, el modelo literario que Haddad quisiera que fuera la inspiración de las mujeres árabes es Lilith, esa primera mujer, la que existió mucho antes que Eva, hecha de la tierra al igual que Adán, la mujer que abandonó el paraíso por voluntad. "Los derechos de la mujer no pueden ser un derecho que se gana como indulto, como recompensa, son algo esencial de las mujeres y así se deben reclamar. Así tendrán que enten-

derlo nuestras sociedades si quieren acercarse a una verdadera democracia", sentencia Haddad, que delata con palabras lo que viene haciendo con actos desde hace tantos años.

Porque en un mundo en donde "ser árabe implica, ante todo, dominar el arte de la esquizofrenia… ser hipócrita, no poder vivir y pensar lo que realmente se quiere vivir y pensar. Que implica ser parte de un rebaño: claudicar por completo de la individualidad y seguir a ciegas un líder, una causa o un eslogan", una mujer árabe que escribe literatura erótica explícita, una que publica este manifiesto para antojar a sus coterráneas, una que edición tras edición en su revista nombra el sexo sin metáforas está reclamado la libertad y la singularidad como una necesidad vital. No como una recompensa.

Notas

1 El Espectador, Colombia. Jueves, 31 de marzo, 2011.



Mujeres árabes, cineastas y activistas[1] La tunecina Dora Bouchoucha y la egipcia Jihan El Thari analizan la situación en sus países tras las revueltas.

Álvaro Corcuera
Uagadugú (Burkina Faso)
alvaro.elpais@gmail.com

"Cada productor, cada cineasta... pero también cada panadero, y no estoy bromeando, puede ayudar a crear la democracia. La revolución tunecina no fue cosa de los intelectuales, sino de la gente. En realidad, nosotros los profesionales del cine no tenemos muchas lecciones que dar. Tuvo que ser la inmolación de Mohamed Bouaziz la que apretó el gatillo", reflexiona Dora Bouchoucha, directora y productora de Túnez, y presente en el FESPACO, el Festival de Cine Panafricano de Uagadugú (Burkina Faso) que se celebró la semana pasada. La ola de cambios y

de protestas que se extienden por los países árabes y algunos del África subsahariana es, según ella, consecuencia de un "efecto dominó" que empezó en su país: "Egipcios o libios han dicho: si los tunecinos han podido, nosotros podemos".



La cineasta egipcia **Jihan El Thari- Joan Tusell** Casa África

"Estoy orgullosa de lo que ha pasado en Egipto. Durante 15 años no he podido viajar apenas a mi país y me han prohibido trabajar allí. Así que solamente el hecho de poder volver y rodar allí sería fantástico", explica El Thari, que vive habitualmente entre París y Johannesburgo. Para esta escritora y directora de documentales -ha trabajado para la televisión francesa y para la BBC, y filmó los campos de entrenamiento de Osama Bin Laden en Sudán en 1992-, todavía es pronto para saber si la marcha del presidente Hosni Mubarak servirá simplemente "para hacer cambios cosméticos" a Egipto o si por el contrario, se modificarán "los cimientos de los problemas". Sea como fuere, señala, "lo más importante es que la gente ha roto la barrera del miedo. Han dicho basta. Es enorme y muy difícil lo que han hecho".

Ese esfuerzo de los egipcios por hacer historia en la plaza de Tahrir tuvo una característica que destaca esta cineasta: "Durante 18 días hubo muchísima gente en las calles. ¿Pero cuántas caras has visto que hayan emergido para liderar el futuro? ¡Ni una! No existen porque el antiguo régimen se encargó de decapitar a la clase media. Y esa es la peor enfermedad. Abolieron ese perfil de hombres y mujeres críticos capaces de surgir como nuevos líderes".

En el caso tunecino, cuenta Bouchoucha, la población llevaba tiempo harta: "En los últimos años se venía cociendo. No sabíamos cuándo iba a estallar. Hablábamos de política, de los problemas y de Ben Ali. Últimamente ya no bajábamos la voz". En su caso particular, nunca tuvo afinidad con el Gobierno, pero este la ignoró en cierta manera, en una suerte de juego del ratón y el gato, en el que ella sabía qué tenía que hacer o decir, y de qué manera, para no tener problemas. "Quizá no los tuve porque yo no le interesaba al Gobierno", reflexiona.

En cuanto al futuro, Bouchoucha se muestra preocupada por los intentos de "sembrar el caos" por parte del partido de Zine el Abidine Ben Ali. Mientras, para El Thari, Egipto tampoco se librará de las dificultades: "El Ejército está al mando. Ellos controlan el 30% de la economía. ¿Están preparados los militares para reestructurar sus privilegios? Ojalá, pero lo dudo". Según ella, el peligro también puede llegar por culpa del exceso de optimismo de la población: "Nosotros los africanos también tenemos la culpa de haber creado dictadores. Cuando llega alguien nuevo decimos: '¡aleluya!'. Y les damos tanto poder y crédito que se termina excluyendo a los demás. Dicho eso, ojalá esta vez la película termine como en Hollywood, con flores en todas partes, un corazón enorme y un beso final".

Notas

1 El País, España. Martes, 8 de marzo, 2011.

REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número Nº 13, 147-151

Las mujeres y las luchas árabes por la liberación.

Kamal Cumsille M.
Universidad de Chile
kcumsille@gmail.com

¿Por qué una retórica de defensa de la democracia y al mismo tiempo un silencio político y un irrestricto respaldo económico y militar a dictaduras sangrientas? Es la pregunta que la actual Intifada ha planteado a EEUU y a las potencias europeas, así como ha dejado al descubierto su escandaloso doble estándar. A las feministas occidentales se les podría plantear una interrogante similar: ¿por qué una retórica de emancipación anti-velo y al mismo tiempo velar a mujeres no veladas? Y pues, se trata de que, sea por la llamada "amenaza islamista" (en el caso del respaldo a las dictaduras árabes por parte de las potencias) o por el velo del orientalismo y la pretensión de universalidad de los discursos occidentales sobre libertad y liberación (entran aquí hombres y mujeres), la mujer árabe se ha visto invisibilizada tanto por el sistema patriarcal del que es víctima (al igual que todas las mujeres del planeta), por las fuerzas conservadoras de sus sociedades y también, por el mismo orientalismo que coloniza las mentes de las feministas occidentales. De manera que, Edward Said tenía absolutamente la razón cuando en su célebre *Orientalismo*, decía que Occidente ha "orientalizado" a Oriente porque le convenía que así sea.

En un excelente libro de reciente aparición *Yo maté a Sherezade. Confesiones de una mujer árabe furiosa* (del que el dossier que comento da noticia), la poeta y periodista libanesa Joumana Haddad da cuenta de este problema en las primeras páginas, donde en su "Nota al lector" nos relata el hecho a partir del cual le surgió la idea de escribir dicho libro. Se trata de una entrevista en la que una periodista se le mostraba perpleja ante su figura, para ella muy excepcional, de una mujer árabe "emancipada" que escribe poesía erótica y edita una revista sobre el cuerpo, a lo que Haddad respondió, según ella misma reconoce "de un modo bastante grosero" diciendo: "No me considero tan excep-

cional. Hay muchas «mujeres árabes liberadas» como yo. Y si, como usted dice, no sabe de nuestra existencia, entonces ese es su problema, no el nuestro"[1]. El lugar en que este prejuicio pone a la mujer árabe que lucha por la emancipación es el de eterna seguidora de la feminista occidental, ya emancipada y que lleva la avanzada en la lucha por los derechos de su género, pues se trata del problema del léxico de lo universal, sobre el que occidente reclama toda propiedad, esto también corre para hombres y mujeres. Ahora, tampoco se trata de tergiversar la realidad ni de ser tan condescendientes con el mundo árabe: la situación de la mujer en la mayoría de estos países es desastrosa tanto en aspectos legales como familiares, sin embargo, la historia de sus luchas nos muestra que hace ya bastante tiempo la mujer árabe dejó de ser esa víctima "velada" que nos exhibe el orientalismo con tanta insistencia, y del que también se hacen eco las feministas occidentales, sea por mero desconocimiento, o bien por la convicción de que el sujeto femenino es obra de su "civilización".

Pues ¿por qué tanta consternación frente a la masiva participación de las mujeres en las revueltas? Como si se tratara de la primera vez que las mujeres árabes salen a la calle para manifestarse públicamente por derechos políticos y sociales. También esto corre para el juego espectacular de las imágenes, pues, si no es por *Al Jazeera*, nos quedamos con la imagen que (tal como muestran las fotos del dossier que estamos comentando) las mujeres árabes son un conjunto de anónimas veladas.

Esto no es así desde ningún punto de vista. La aparición pública de la mujer árabe no comenzó el año 2011, si quiera en mayor medida que en períodos anteriores; y tampoco son un conjunto de anónimas veladas. La mujer árabe ha jugado un rol importante,- no menor que el de los hombres, y tampoco menor que el de sus congéneres de otras culturas- en todos los procesos políticos y culturales de la historia de su región, y si ese rol se ha visto invisibilizado, es porque como dije antes, no lo han provocado solamente las fuerzas conservadoras de sus países, sino también el orientalismo que impregna el discurso del occidente que dice defender sus libertades. Todavía hay que agregar, el rol de liderazgo tampoco es menor que el de las mujeres de otras culturas, pues occidente y sus periferias colonizadas que reclaman esta identidad, tampoco puede jactarse de tener gran cantidad de líderes femeninas (no me refiero a líderes feministas por cierto, sino a líderes para toda la sociedad). De manera que, es necesario aclarar: las mujeres árabes han jugado un importante rol en lo que fue la Nahda (renacimiento cultural árabe

de entre la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX), en la lucha anticolonial, en los movimientos revolucionarios de resistencia contra Israel, así como en las revueltas actuales, de las cuales participan, no como mujeres, sino como parte de un pueblo entero que reclama libertades políticas de las que no gozan hombres ni mujeres. Tal vez, un estudio más profundo sobre el tema deba quedar pendiente para un futuro trabajo, donde no se trate el rol particular de las mujeres en estos procesos, sino de igual a igual con sus pares varones, cosa que tampoco se observa en las historias políticas "generales" del mundo árabe. Así, quienes debemos quitarnos el velo somos nosotros mismos, y de este modo, permitirnos sacar del anonimato en que nos aparecen, a todas esas mujeres cuyo papel ha sido crucial en los procesos del mundo árabe. En lo que sigue, sólo pretendo dar noticia de algunas de ellas que dan testimonio de esa realidad.



May Ziadeh (1886-1941): Una figura central del renacimiento árabe. Nació en Nazaret, Palestina. Entre los años 1912-1916, formó en El Cairo el "Salón literario", instancia en la que reuniría semanalmente en tertulias a las más grandes figuras del renacimiento cultural árabe de la época, entre ellos: los egipcios Taha Husayn, Ahmed Lutfi Al-Sayed, Mahmud Abbas Al-Aqqad, Ya'qub Sarruf, Ahmed Shawqi; y los libaneses Khalil Mutran, Antoine Gemayel, entre otros. Estudio filosofía, historia y lenguas. Además del árabe y el francés, que fue el idioma de sus primeros dos libros de poesía, manejaba cinco idiomas, entre ellos el español. Publicó más de quince libros, entre poemarios, colecciones de artículos de crítica literaria, traducciones y escritos políticos. Lamentablemente, más que por su trabajo, es conocida por su amor epistolar con el poeta Gibran Khalil Gibran (con quien nunca se conocieron personalmente ya que éste vivía en Nueva York), y al que ella hizo famoso en los países árabes a través de artículos sobre la obra del poeta en los principales periódicos de Egipto y Líbano.



Hoda Shaarawi (izquierda) y **Safia Zaghloul** (derecha). Dos mujeres egipcias que en 1919, participaron de la revolución nacional en contra de la ocupación británica jugando un papel protagónico. En 1923, Hoda Shaarawi con Saiza Nabarawi fundaron la Federación de Mujeres, asociación que además de estar inscrita activamente en el movimiento anticolonial, luchó por la educación y los derechos de las mujeres. Uno de sus logros fue el que en 1924, la edad mínima para contraer matrimonio en el caso de las niñas se elevara a los 16 años. En 1921, Amelia Sakakini y **Zalikha Al-Sharabi** habían fundado una federación similar en Palestina.



Leyla Khaled (1944-): Nació en Haifa, cuando Palestina aún estaba bajo mandato británico. En 1948 su familia se ve forzada a salir al Líbano, como parte de los más de 800 mil refugiados palestinos que debieron dejar sus hogares tras la instalación de Israel. A los 15 años se unió al Movimiento Nacionalista Árabe, cuya facción palestina en Líbano dirigía George Habash, y que tras la guerra de 1967 se convertiría en el Frente Popular para la Liberación de Palestina –FPLP. Durante algunos años ejerció como profesora en Kuwait. En los años 1969 y 1970 participó de dos secuestros de aviones, lo que la convirtió en la primera mujer en integrar comandos de operaciones de envergadura en la resistencia palestina. Actualmente vive en Jordania, es miembro del Consejo Nacional Palestino y participa regularmente del Foro Social Mundial. En 2005, la cineasta palestino-sueca Lina Makboul realizó un film sobre su vida titulado: "Leila Khaled hijacker".



Mujeres de la resistencia contra la ocupación israelí en el sur del Líbano

En 1982, en el marco de la Guerra Civil libanesa, y con el respaldo de la Falange, Israel invade el país. Tras el asedio al que somete a su capital, Beirut, entre junio y septiembre de ese año (el que termina con la masacre de los campamentos palestinos de Sabra y Shatila), Israel mantendrá invadida una porción de territorio en el sur, invasión que duró hasta mayo de 2000. Además del conocido "Partido de Dios" (Hezbollah), uno de los más importantes movimientos que resistieron a esta invasión fue el llamado "Frente de Resistencia Patriótica Libanesa", integrado por diversos partidos y facciones laicas libanesas y palestinas. En este frente, las mujeres jugaron un importante papel. Entre ellas destaca Sana' Mihaidli, proveniente de las filas del Partido Nacionalista Sirio, que en 1985 participó de una operación suicida en contra de un convoy militar israelí, tras lo cual ha sido recordada como "La novia del Sur". La imagen que se muestra es un poster del frente aludido, en conmemoración de la "Semana de la mujer de la resistencia", que homenajea a nueve mujeres mártires.



Gigi Ibrahim, de 24 años, cuenta entre las mujeres protagonistas de la revuelta egipcia que terminó con el régimen de Hosni Mubarak en febrero del presente año. Estudió Ciencia Política en la Universidad Americana de El Cairo, donde comenzó su actividad política. Como dirigente estudiantil tomó contacto con el movimiento obrero, contribuyendo a la articulación política de los diversos grupos que expresaban demandas sociales. Al igual que decenas de miles de personas, acampó

durante 18 días en la Plaza Tahrir hasta producir la dimisión del presidente. En su página de Facebook, se pueden leer sus notas críticas sobre la situación política de Egipto, así como sus comunicados que instaban a la comunidad universitaria a unirse a las huelgas de los trabajadores y trabajadoras en 2010.

Notas

1 Haddad, Joumana. *Yo maté a Sherezade. Confesiones de una mujer árabe furiosa.* Buenos Aires: Debate, 2011, p.13.

Bibliografía

Al-Saadawi, Nawal. *La cara desnuda de la mujer árabe.* Madrid: Editorial Horas y Horas, 1991.

Haddad, Joumana. *Yo maté a Sherezade. Confesiones de una mujer árabe furiosa.* Buenos Aires: Debate, 2011.

Khrais, Bilal. "Lebanon's women warriors", En: *Al Jazeera English*, 24 de abril de 2010. http://english.aljazeera.net

Naib, Fatma. "Women of the revolution", En: *Al Jazeera English*, 19 de febrero de 2011. http://english.aljazeera.net

Wolf, Naomi. "The Middle East feminist revolution", En: *Al Jazeera English,* 04 de marzo de 2011. http://english.aljazeera.net

Centro de Documentación Digital, Universidad Americana de Beirut. http://ddc.aub.edu.lb/

REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número Nº 13, 153 - 155

Caminos y cambios en distintos lugares del mundo

Enrique Antileo
Universidad de Chile
enrique.antileo@gmail.com

Se presenta ante mis ojos información de las movilizaciones acaecidas en Egipto y Túnez recientemente. No deja de sorprenderme la masividad de estos movimientos que han sacado a las calles su indignación. En particular, leo con atención la obra de ciertas mujeres en el contexto general de estas sociedades y en el momento específico de las manifestaciones, así como el papel que han jugado en ellas. A medida que avanza mi lectura, sólo me queda intentar responder qué pienso, desde mi lugar (joven mapuche nacido en la diáspora), sobre el activismo político, sobre el espacio de las mujeres y sobre las transformaciones que veo en mis pocos años de historia.

Es evidente la conmoción que cada cierto tiempo –quién lo negaría– provocan aquellas imágenes difundidas por los medios de comunicación de masas acerca del mundo árabe, donde vemos cómo muchos hombres maltratan mujeres con todo el amparo de la institucionalidad. Por supuesto que también trato de hacer el ejercicio de identificar el lugar desde donde relatan esos medios, de visualizar su occidentalismo acérrimo y su ánimo de continuar presentando al mundo dividido entre civilización y barbarie, desde una posición unilateralmente universal.

Aún en este escenario lleno de imágenes que intencionalmente circulan en los mass media pretendiendo denostar al mundo árabe, debo reconocer que me alegro de poder acceder a información alternativa y observar los avances del día a día en las calles y también del empoderamiento de las mujeres en las luchas de los pueblos y su activo rol opinante y transformador. Mi alegría no se debe a la supuesta asimilación del modelo de la sociedad occidental que promueve la liberación de la mujer, como muchos pretenden justificar; tengo en cuenta que lo anterior no es tal, asumiendo que en dichas sociedades las mujeres fueron hasta hace muy poco, y lo siguen siendo hoy en día, marginadas.

Me alegro más bien porque, como dijera Héctor Díaz Polanco, la sociedad humana es una formidable maquinaria que fabrica incesantemente diversidad cultural, por lo tanto, visualizo que siempre pueden existir transformaciones en prácticas culturales, sociales y políticas atingentes a la mujeres. Y en este último sentido, me alegro mucho más porque dichas aperturas nos permiten tratar uno de los grandes problemas de las luchas que nos mueven y nos conmueven: ser cada día más y que cada uno de nosotros se sienta parte, que los hombres no somos dueños ni representantes exclusivos de las luchas y que con el aporte de las mujeres estaremos sin duda construyendo un mundo mejor.

No puedo evitar entonces mirar también a mi pueblo, al movimiento en que participo y ver también como las mujeres paulatinamente ganan sus espacios de visibilización y participación política. Es claro que nuestra sociedad no es la misma de antes y me llena de esperanza que en relación a este aspecto específico no lo sea, pues de este modo estamos logrando caminar juntos, *wentru ka domo* (hombres y mujeres), de igual a igual en esta lucha y en todas las luchas donde nos comprometemos.

De todas maneras es importante distinguir algunas cosas. Reconozco, y por lo menos esa es mi postura, que la sociedad mapuche ha padecido de los mismos síntomas de machismo y violencia de género que otras sociedades en el orbe. No tengo la certeza ni la datación de esas prácticas, que podrían venir de mucho tiempo o también ser parte de un colonialismo internalizado a lo Silvia Rivera Cusicanqui. Lo importante es admitir que esas posturas ciegas, esencialistas, que en base a una utilización acomodaticia de la dualidad o de la complementariedad pretenden seguir perpetuando la subalternización de la mujer, no contribuyen a generar movimientos ampliamente participativos ni sociedades más justas.

A veces al mirarnos, al observar nuestras luchas, hallamos discursos y formas de actuar que caen en lo mítico, en la búsqueda de una pureza o de pueblos perfectos. Esas vanidades colectivas muchas veces no permiten comprender que existen procesos de transformación, que las culturas cambian conforme pasa el tiempo, que los pueblos mutan y se interrelacionan constantemente con otros, que lo pasado no es necesariamente lo mejor, que el presente nos da muchas cosas para pensar y que el futuro es el territorio al que debemos aspirar.

Al leer sobre cineastas egipcias que alzan su voz, activistas del Medio Oriente, escritoras libanesas o mujeres de origen árabe que porfían en Europa por llevar sus indumentarias, pienso en

las dimensiones de esas luchas y como se van rompiendo cercos diferentes. Me obligo también a mirar a mi familia, a mi organización, a mi movimiento y ver la manera en que, con el paso del tiempo, las mujeres han ido tejiendo espacios valiosísimos, siendo capaces de posicionar su voz en estas tareas colectivas. Y sin querer martirizar a algunas, desmerecer a otras ni olvidar a las que anónimamente han generado cambios importantes, pienso a propósito de estas divagaciones en Patricia Troncoso, activista mapuche siempre altiva que fue condenada por el Estado chileno a diez años de prisión por la lucha de liberación de su pueblo; pienso en las madres, esposas e hijas de los cientos de prisioneros mapuche que han debido reconstruir sus vidas en medio de la represión; y pienso en Mireya Figueroa, hermosa mujer que ha muerto hace poco tiempo a causa de un cáncer, quien vivió por años la clandestinidad y parte de su último tiempo en la cárcel. A ellas esta humilde columna.

REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número Nº 13, 156 - 159

Identidades culturales y pulsiones políticas: problemáticas con el Estado Nación

Marisol Vera G.
Directora Editorial Cuarto Propio
marisol@cuartopropio.cl

Las masivas movilizaciones en el mundo árabe, que comenzaron en Túnez en enero de este año, seguidas un mes después por el poderoso movimiento de protesta social en Egipto, y que se extendieron como reguero de pólvora principalmente en los países del norte de África, no tienen precedentes en el mundo árabe. Si bien en su historia ha habido numerosas revoluciones laicas y republicanas, estas se habían caracterizado por partir de golpes militares y dar paso a gobiernos en cierta medida autoritarios con o sin apoyo popular. Los acontecimientos actuales se caracterizan por un reclamo democrático y de una mejora sustancial en las condiciones de vida de la población. En las palabras del sociólogo y cientista político Ignacio Ramonet, "comenzaba el deshielo de las viejas tiranías árabes: como si de repente descubriesen que los regímenes autoritarios, desde Marruecos hasta Barein, fuesen colosos con pies de arena, decenas de miles de ciudadanos árabes se lanzaron a las plazas gritando su hartazgo infinito de los ajustes sociales y dictaduras". Los pueblos movilizados, pacíficamente, tomando los espacios públicos, demandando democracia y respeto por sus derechos, demandas que en la mayoría de los casos, contaron con el apoyo de los ejércitos y que, con todas las diferencias existentes entre país y país, han llevado en casi todos los casos a modificaciones políticas profundas.

El filósofo Martín Hopenheyn, en su artículo sobre Nuevas relaciones entre política y cultura, señala que los discursos de la modernidad y el desarrollo generaron un orden y un imaginario centrado en conceptos como los de Estado nación, territorio e identidad nacional, etc. Afirma luego que "hoy, estos discursos se ven minados por afuera y por debajo. Por una parte, la globalización económica y cultural borra las fronteras naciona-

les y las identidades asociadas a ellas, mientras la diferenciación sociocultural se hace más visible dentro de las propias sociedades nacionales. La relación entre cultura y política queda radicalmente cuestionada en la medida en que el estado Nación pierde su carácter de unidad político cultural y tiende a restringirse a lo político institucional".

No es el caso, tal como hemos podido observar, en lo ocurrido en los países árabes. Parece mantenerse aquí la unidad político cultural del Estado Nación, que permite que el pueblo, transversalmente unido, genere cambios político institucionales sustanciales.

Me referiré aquí a como, en Chile, a diferencia de lo ocurrido en los países árabes, el Estado ha enfrentado los problemas planteados por la defensa de los derechos y la identidad cultural del pueblo mapuche, como demanda ciudadana por democracia y justicia, desde una perspectiva político institucional, dejando de lado el carácter político cultural del Estado-Nación.

El pasado número 12 de Nomadías dedicó su dossier a la huelga de hambre de los presos políticos mapuche, huelga declarada en medio del juicio seguido a líderes de diversas comunidades. Estos presos políticos fueron enjuiciados, como sabemos, por la ley antiterrorista, creada por la dictadura de Pinochet, para hacer frente a las legítimas reivindicaciones del pueblo mapuche, que han venido en aumento desde hace más de una década.

Es ampliamente conocido que los conflictos territoriales en Chile se han profundizado en las últimas décadas, principalmente, por la expansión forestal sobre territorio ancestral mapuche (al igual que en muchas otras zonas), sumado a los subsidios estatales a plantaciones de monocultivo, que beneficia principalmente a los grandes conglomerados económicos, inversiones turísticas, proyectos mineros, y de generación de energía entre otros. Este proceso ha generado graves consecuencias ambientales, económicas y socioculturales a las comunidades, hasta el punto de amenazar su existencia misma. La respuesta del estado chileno frente a las movilizaciones del pueblo mapuche en defensa de sus derechos, empapado de la lógica político institucional por sobre la identidad político cultural del estado nación, intenta aplacar las demandas de uno de los sectores constitutivos de la identidad cultural nacional por la vía judicial, y no solo eso, sino además, recurriendo a una legislación diferente a la que se aplica al resto de los ciudadanos.

¿Qué significa esto? ¿Judicializar y además, discriminatoriamente, las demandas ciudadanas es la vía legítima de expresión

del estado nación?

Veamos algunas reflexiones:

El economista y escritor Jorge Scherman, en un artículo publicado en Le Monde Diplomatique, toma como punto de partida para su reflexión sobre esta crucial disyuntiva, la fotografía tomada en gendarmería, en que aparecen dos diputados de la nación, Sergio Aguiló y Hugo Gutiérrez, empujados y aplastados por los gendarmes, quienes intentan impedir que se sumen a la huelga de hambre de los presos mapuche.

Para Scherman, lo que sucede aquí es que unos representantes del estado chileno, los gendarmes, actúan para impedir que otros representantes del estado, los diputados, hagan causa común con los huelguistas.

Según Sherman, lo que está en juego es "que no se permita cruzar el límite, so pena que se diluya la frontera entre el santo Chile actual y la realidad pecaminosa de los pueblos originarios. Aparece el estado colonizador por una parte y los diputados de parte de los colonizados".

Para reafirmar su apreciación cita al conocido abogado Jorge Peña, quien en su columna semanal para el diario El Mercurio, opina que "los parlamentarios deben respetar la ley y legislar acerca de sus modificaciones, y queda para los ciudadanos la rebeldía si se sienten maltratados por la ley. Hay límites que no se deben cruzar".

Pero lo que sucede es que si los ciudadanos manifiestan su rebeldía porque están siendo maltratados por la ley, en Chile se les acorrala y finalmente se les judicializa. Y si los diputados, que representan a los ciudadanos no deben manifestar adhesión a sus demandas, ¿cuál es la salida que propone ese Sr Peña? ¿Cuál es el límite que no se debe cruzar y porqué?

Estos "límites", que en su opinión no deben ser cruzados, so pena de algún desastre institucional, fueron cruzados en los países árabes, con la consecuente caída de los tiranos y la introducción de modificaciones profundas en respuesta a las demandas ciudadanas.

El historiador Joselyn Holt, también citado por Scherman en su lúcido artículo, es de la opinión de que el modelo a seguir es el utilizado por Margaret Thatcher: afirma que así como ella no cedió a la presión radical, desesperada, política de los presos del IRA, el estado chileno no debe ceder a la de los mapuche.

Opinión que no nos resulta legítima ni convincente. ¿Resulta que la unión político institucional del estado nación que se

defiende en Chile es superior a los derechos constitucionales de los ciudadanos? Extraño razonamiento.

Concluye Scherman: "en este año Bicentenario, marcado además por el terremoto y los mineros resistiendo la secuela de la avaricia que los llevó y secuestró en el fondo de la tierra, la lucha mapuche y de sus presos, vienen a confirmar que ni la naturaleza ni la injusticia sobre la que descansa el Chile del Bicentenario van a llevarnos a aceptar la mentira de una patria en la que todos cabemos y somos ciudadanos con iguales derechos, sometidos a una misma ley.

Estamos enfrentados a la misma lógica de los inquisidores, para quienes, mas importante que la justicia era la victoria, mas importante que la verdad, era el poder".



Palabra tomada

ALEXANDER HELLER



REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número Nº 13, 163 - 172

"Ser Críticamente Queer" Entrevista a Judith Butler[1]

Soledad Falabella Luco
Universidad de Chile
sfalabella@gmail.com

Manuel Durán Sandoval
Universidad de Chile
lamuerteyladoncella@hotmail.com

Soledad Falabella: Gracias por otorgarnos parte de tu tiempo.

Judith Buttler: Sí.

SF: En la escena chilena de teoría tus libros han tenido gran impacto. Una de las cosas que se destacan es el hecho que dialogas [*engage*] con y a través de tu propia experiencia, incluyendo problemas que son contingentes a la sociedad.

JB: Sí.

SF: ¿Podrías explayarte sobre esta mirada teórica? Explicar por qué, de dónde viene la pasión que le impulsa y hace que tú quieras dialogar de esta forma y a través de tu trabajo teórico.

JB: ¿Sabes? Creo que tú me estás pidiendo que dé cuenta de mi misma.

SF: ¡Ese libro ya lo escribiste! (Risa)

JB: Lo que pasa es que no soy buena en eso.

SF: De acuerdo.

JB: Ser una académica me ha dado un cierto privilegio. Pero con el privilegio surge también la responsabilidad. Tengo compromisos políticos muy fuertes. Tengo fuertes compromisos con el feminismo y las políticas lésbianas, gay, trans, queer bi, en una perspectiva global. He sido parte de las luchas de Derechos Humanos. Actualmente, estoy muy involucrada con Palestina, respecto al problema del bi-nacionalismo en los asuntos entre Palestina e Israel. Ese es el libro que estoy terminando ahora[2].

Cuando yo era muy joven me dijeron "Mantén tu actividad política en la calle". Entonces, se suponía que tenías que tener tu filosofía y tu alemán aparte -para que tu lectura de Hegel fuera impecable (risa). Eso fue muy difícil para mí. Yo pensaba: "Tengo que mantener mi perfil filosófico separado de mis compromisos políticos". Al comienzo de mis veinte, yo participaba especialmente en lo que era la política de liberación gay. Había debates feministas, íbamos a protestas, debatíamos sobre sexualidad y política. Pero luego yo volvía a la universidad, iba a mis cursos sobre Kant, Hegel, Leibnitz, aprendía alemán. Cuando me fui a Alemania había protestas masivas (risa). Era la época cuando buscaban discernir si todavía eran comunistas u otra cosa. Estaban pasando muchas cosas. Estuve expuesta a situaciones donde había refugiados indocumentados, que habían sido torturados en Pakistán… Y yo empecé a pensar en cómo ayudarlos para que pudieran adquirir ciudadanía o protección legal. Por un lado iba a mi clase de Hegel y por el otro, luchaba para encontrar una forma en que los pakistaníes indocumentados y torturados obtuvieran algún tipo de…

SF: …reconocimiento…

JB: Sí, o protección legal. Y, cuando volví a los Estados Unidos empecé a presentarme en mi vida cotidiana más abiertamente como parte de una minoría sexual, como una feminista. Yo promulgaba un tipo de política de izquierda que no era compatible con el discurso legal dominante, y mis profesores se dieron cuenta de que yo estaba alzando la voz. Cuando entré al mercado laboral y busqué trabajo en filosofía tuve dos ofertas. Verbalmente me otorgaron los trabajos pero, luego no recibí ninguna

carta, porque alguno de los profesores que estaban en contra de mi posición llamaban y decían "Ella es una revolucionaria. Ella es una lesbiana radical. Ella no toma en serio la filosofía. Ella está involucrada en oscuras actividades sexuales en la ciudad de Nueva York", que era, por supuesto, el lugar del pecado. Y perdí los dos trabajos.

Entonces tomé un trabajo sin ningún tipo de seguridad, con muchas [horas de] enseñanza, poca plata, pero era un trabajo. Y comencé a estar más activa políticamente dentro del movimiento lesbiano y gay en Washington. Afortunadamente unas fuertes académicas feministas decidieron ayudarme. Joan Scott y Evelyn Fox Keller me dijeron: "Tienes que cambiar tu ropa, tienes que cortarte el pelo. ¿Por qué no escribes sobre el género? ¿Por qué no escribes sobre estos asuntos políticos y transformas eso en tu vida académica?". Y dije: "De acuerdo, yo puedo hacer eso, pero también quiero hacer filosofía", pues para mí no hay separación. Ellas me motivaron para que escribiera de una manera diferente, y terminé escribiendo *El género en disputa* con la ayuda de ellas. Después de 5 años sin un trabajo seguro, viviendo con muy poca plata y sin esperanza, volví a entrar a la vida académica.

SF: Entonces tú escribiste *Género en disputa* en esa época.

JB: Sí. Después de cinco años finalmente obtuve un puesto seguro pero, yo estaba en una lista negra.[3] No creo que esto pueda suceder ahora en Estados Unidos de la misma forma. A lo mejor en algunas partes de Estados Unidos. En ese entonces yo no tenía otra opción: "Tú me llamas. Dices que soy una homosexual. Dices que soy una radical. Dices que soy peligrosa". Y yo te digo: "De acuerdo, déjame contarte de qué se trata". Tenía que hacerme cargo de esa interpelación. Después fue maravilloso. Eve Sedgwick, Teresa de Lauretis and David Halperin también estaban todos escribiendo libros sobre la homosexualidad, o el lesbianismo, o la teoría queer[4]. De pronto fui parte de un grupo, pero en ese momento yo no lo sabía.

SF: En esa época tú pensabas que no había esperanza.

JB: No había esperanza y me sentí muy sola. Sin embargo, sí contaba con el apoyo de estas feministas más grandes.

SF: Todas mujeres…

JB: Mujeres, hetero… algo conservadoras. Pero me apoyaban.

SF: Era político.

JB: Sí, pensaban que yo era inteligente.

SF: Que tú te lo merecías.

JB: Sí. ¿Eso responde tu pregunta?

SF: Es fantástico, eran dos de mis preguntas. Cuando enseño retórica enseño con *El género en disputa*.

JB: *El género en disputa*. Fabuloso.

SF: Yo les digo que tu escritura es como si estuvieras sentada en una mesa: "Ella tiene invitados cenando … has visto la película *Danton*? ¿Cuando están sentados en la mesa?

JB: Sí, sí.

SF: Yo trato de explicarles que la escritura es como tener una conversación y uso esto como un ejemplo… Es muy performativo. Yo trato de explicarle a los estudiantes de qué forma uno puede entrar en diálogo con personas, como en una conversación. Entonces cuando tú hablabas era porque te sentías sola, y en ese momento tú creabas una conversación…

JB: Sí.

SF: …con gente real.

JB: Sí…

SF: ¿Fue difícil? (Risa) Gracias por esta respuesta maravillosa…

JB: Sí. Es verdad.

SF: Porque tú vas y vuelves, o tomas a Gayle Rubin y vuelves, y eso le da vida al texto… Entonces cuando enseño a escribir, escribir para publicar, para que los estudiantes no solo escriban sino que también publiquen cuando están en la universidad…

JB: También es verdad que después de publicar *El género en disputa* hubo quienes me criticaron. Mi siguiente libro fue una manera de responderle a mis críticos. Y estas conversaciones son a veces reales y otras imaginarias. Cuando la gente me hace críticas fuertes necesito repensar mi posición y a veces cambiar mi posición. Y sí, pienso que mi discurso se va transformando en el contexto de las relaciones, conversaciones e intercambios…

SF: Conversaciones e intercambios…

JB: Es el *modus vivendi* de mi trabajo. Asimismo, en los últimos años he colaborado con Gayatri Spivak, Rosi Braidotti, Gayle Rubin, y muchos más… Ernesto Laclau, Slavoj Žižek… Ellos son muy importantes para mí.

SF: Es la idea de entrar en diálogo, ¿no? Cuando la teoría llega a América Latina está la fuerza de la palabra escrita… Y no todo el mundo tiene la misma posibilidad de leer y entender. A veces los conceptos se convierten en íconos, y queer se ha convertido en un ícono.

JB: Sí.

SF: Mi pregunta es ¿de qué forma puede haber una acción política queer en tensión con la identificación? ¿De qué forma y desde una perspectiva queer vislumbras posibles articulaciones políticas que promuevan la acción política sin la formación identitaria?

JB: Yo creo que lo queer fue una forma de llevar a cabo un cierto tipo de alianza. Cuando la perspectiva queer adquirió impor-

tancia Eve Sedgwick dijo, "Somos anti homofóbicos, pensamos que debe haber educación sobre el SIDA…". Era a principios de los noventa. "Pensamos que los tratamientos del VIH y el SIDA debieran estar al alcance de todos. Estamos en contra de las grandes corporaciones que están explotando esta enfermedad. Estamos en contra de los medios que tratan a esta enfermedad como un problema vergonzoso y hacemos alianza con trabajadores sexuales y con otros que contraen el SIDA a través del uso de jeringas y otras minorías sexuales que sufren estigmatización. No importa quién seas. No importa si eres hetero, si eres gay, si eres bi... con quién te acuestes, con quién sueñes… No vamos a vigilar tu identidad… si tú estás de acuerdo con nuestros objetivos, y si quieres ser parte de un movimiento que está luchando por la dignidad, la libertad, la igualdad y la justicia de todas las minorías que sufren de esta forma, entonces, te invitamos".

La alianza queer fue una manera de resistir la vigilancia policial de la identidad. Pero, me parece que la pregunta clave es cómo vas a producir una alianza. Porque no vas a producir una alianza si tú solo interactúas con gente que es exactamente igual a ti. ¿No es cierto? En vez de pelear de forma estrictamente identitaria sobre quiénes somos, nosotros vamos a participar en acciones, en proyectos, en prácticas políticas, en alianzas en las cuales se asume que somos distintos los unos de los otros. Y no solo vamos a aceptar nuestras diferencias, sino que estas van a ser una fuente de fortaleza.

SF: Gracias. Hoy en Chile existe una situación en la cual el estado está persiguiendo las acciones políticas, rebeliones, del pueblo Mapuche. A veces quebrantan las leyes de propiedad, sin dañar a las personas físicamente. Son alrededor de un millón de acuerdo al último censo, pero probablemente sean más. El Estado chileno alineó sus leyes terroristas con el Patriot Act. Los Ministros del Interior de muchos países, incluyendo Chile, se juntaron con Condoleeza Rice y se pusieron de acuerdo.

JB: Entonces, ¿los Mapuche son todos potenciales terroristas?

SF: No, no potenciales…

JB: Reales…

SF: Los que han sido perseguidos, lo han sido por estas leyes terroristas. En la mayoría se trata de acciones de tipo ecológico, usando moto-cierras y similares en contra de las grandes corporaciones. Pero, se los declara terroristas. Hay algunos que han sido sentenciados a más de veinte años en la cárcel. Tú sabes, se les quita la ciudadanía, pierden sus derechos. Porque, como ex terroristas, tú pierdes derechos. En este sentido, ¿cómo funcionaría una alianza queer? ¿Acaso la articulación de una alianza como esta sería a través de lo sexual y el deseo?

JB: A lo mejor el punto está en no basar una alianza queer en la sexualidad. A lo mejor la alianza queer es de hecho una alianza de lo a-normativo, desde afuera de la idea normativa de la nación, de los que sufren a raíz de sus marginaciones. Es por esto que uno ve grupos queer en el Reino Unido trabajando con inmigrantes indocumentados, grupos queer en Alemania participando en el movimiento anticapitalista. Queer no quiere decir que tenga que tratarse de sexualidad. En algunos casos, la sexualidad hace que uno sea una minoría o un tipo de persona excluida, o un tipo de ser abyecto o ininteligible. Produce una alianza entre todos los que no son considerados como seres humanos que merecen tener derechos equitativos. Yo pienso que se trata de una manera de vincular comunidades minoritarias y comunidades de excluidos.

SF: Esto está muy bien, gracias. Hay una inquietud respecto a la palabra queer... A nivel local tenemos diferentes traducciones. Un colega, Juan Pablo Sutherland, usa la palabra "marica", en vez de queer. También tenemos la palabra "loco" o "loca", "tortillera". Pero no es lo mismo, porque las palabras tienen su historia…

JB: Sí.

SF: Qué piensas respecto a la traducción de queer?

JB: Bueno, a veces la traducción es útil, a veces no lo es. No es mi idea que todos deban aceptar "queer", yo no creo que eso sea cierto. Si no, estaríamos promoviendo la idea de lo queer como un momento de imperialismo cultural. Y a veces esto sí ocurre, así que hay que tener mucho cuidado. O la traducción funciona, o no. Debiera de entrar en un tipo de conversación con "marica",

u otros términos, y trabajar juntos. Pudiera haber antagonismo. Pero, en cualquier alianza, en cualquier alianza seria, van a haber antagonismos. Y es importante preservarlos, si no estaríamos aplicando un criterio unitario, lo cual siempre es peligroso.

SF: Gracias. En tu opinión y en relación con el matrimonio gay y lésbicos, ¿qué riesgos vislumbras cuando se asume una identidad, tomando en cuenta las negociaciones que tienen lugar con la hegemonía?

JB: Hay una forma de luchar por la igualdad frente al matrimonio, donde se podría argumentar que el matrimonio es una institución que debiera estar igualmente disponible para todos los individuos, no importando su orientación sexual. Eso es muy distinto a argumentar que el matrimonio gay es una realidad muy específica, y que queremos reconocimiento del matrimonio gay. Creo que se trata de dos temas distintos. Pienso que es muy importante que haya leyes de matrimonio no discriminatorias… Yo no sé por qué el matrimonio es solo entre dos personas. Digamos que dos personas cualquieras pueden casarse, si así lo desean, no importando su orientación sexual. Pero, yo no sé por qué son dos. O sea, ¿por qué no son tres? Yo no sé. No soy una persona muy fanática del matrimonio.

Por otro lado, creo que es extremadamente importante criticar ciertas versiones del matrimonio, porque hay muchos tipos de hogares. Hay muchas formas de formar y sustentar hogares. No siempre están basados en el matrimonio. Hay muchas formas de filiación que no dependen del matrimonio como centro. Entonces, si queremos que haya reconocimiento legal y político para todo tipo de asociaciones íntimas, para diversas formas de filiación o diversas formas de hogar, pienso que hay que preguntarse si acaso luchar por el derecho al matrimonio es la mejor manera de lograrlo.

SF: Última pregunta. En Chile la globalización y el neoliberalismo, han creado un medio donde la identidad es formada por el mercado. La homosexualidad y lo queer pueden convertirse en productos de consumo, sin resistencia crítica…

JB: Bueno, este es el momento en el que hay que tener clara la

importancia de hacer una distinción entre lograr una visibilidad cultural en términos del mercado –"Yo existo porque alguien me quiere vender una… (risas) cámara de video. Estoy siendo reconocida por SONY!"—¿Me sigues?— "Aquí está mi tarjeta de crédito. Muchas gracias"— y participar en un política queer que reflexiona acerca de cómo se producen las desigualdades estructurales a través de nuevas formas de capitalismo, y cómo las racionalidades neoliberales están al mismo tiempo extendiendo el mercado a la vez que lo invisibilizan. Me parece que debemos ejercer el ser queer críticamente. No podemos simplemente celebrar nuestras identidades dentro de los términos que prevalecen en el mercado. Es necesario hacer una crítica del mercado. A mí siempre me ha parecido que para que queer fuera importante entonces tenía que ser una práctica crítica. Ser críticamente queer. Así se llama uno de mis primeros ensayos, de cuando comencé a escribir.

SF: Muchas gracias.

JB: Muy bien. ¡Gracias (en español)!

Notas

1 Agradecemos especialmente a Lorena Salas su cuidadosa y oportuna transcripción, a Rodrigo Robles y Alexander Heller de "La Pala" por la grabación adiovisual, la fotografía y el sonido y a Judith Butler por la revisión del texto en español.

2 El libro al que se refiere se llama *Ethics in Dispersion: Jewishness and the Critique of Zionism*.

3 Al preguntarle si podía profundizar en este tema después de la entrevista, precisa Judith Butler: "No estuve literalmente en una lista negra, pero la persona que cuestionó mis credenciales y dañó mi reputación, llamó a mis empleadores cuando supo que me estaban considerando [para los trabajos]. Los rumores y el daño fueron aplastadores, por lo que por unos años tuve que dejar de postular trabajos en filosofía. Eventualmente, fui contratada en programas interdisciplinarios, lo que al final resultó ser mucho mejor. No me arrepiento, pero ninguna persona debiera tener que sufrir este tipo de discriminación."

4 Junto con *El género en disputa* en 1990, se publican los siguientes libros:

The epistemology of the closet de Eve Kosofsky Sedgwick, los dos libros de Halperín *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* y *One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love.* En 1987 se tradujo al inglés *Technologies of gender* de Teresa de Lauretis.

Antología

MARCELA POCH



REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número Nº 13, 175 - 210

Introducción

Kemy Oyarzún
Universidad de Chile
koyarzun@gmail.com

Optó por vivir de su escritura al margen de la academia cuando ya los intelectuales letrados nos habíamos "profesionalizado". Como periodista, Carlos Monsiváis (1938-2010) se dio a una escritura de trazo rápido, irónica y pensante, aun cuando el espectáculo mediático no siempre la solventaba. Le gustaban los boleros y no le temía a la cursilería. Al contrario, le atraía la cursilería en la misma medida en que despreciaba el esnobismo. Como en Chile vivimos de espaldas a América Latina, recién, un año después de su muerte, le dedicamos este escueto homenaje para resaltar fragmentos de un proyecto escritural desbordante y ácido, disperso y contundente, a contrapelo del pensamiento único y del populismo priísta, del culto al imaginario norteamericano y de la moralina vaticana.

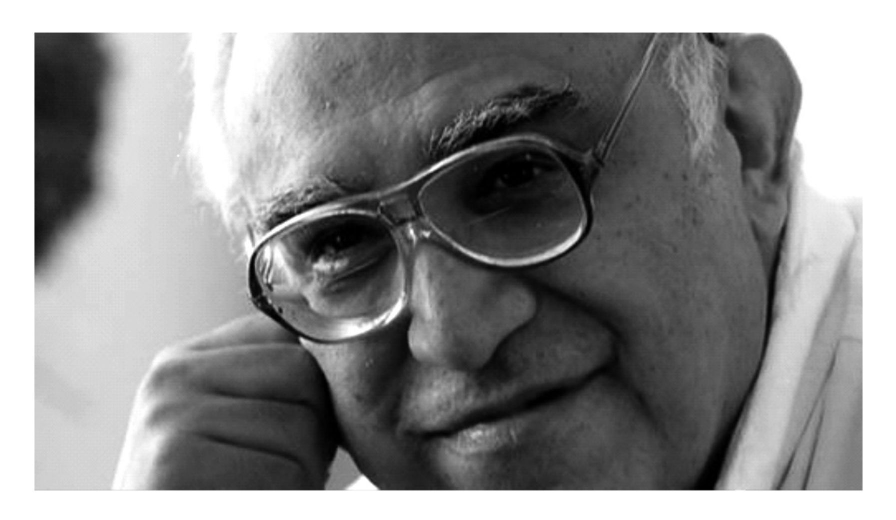
Los fragmentos aquí seleccionados dan cuenta de la ironía, la sátira, la parodia. Premunido de ellos, Monsiváis bucea en lo cotidiano, en el devenir urbano, en el trazo de lo nimio y performativo. No cabe duda que la combinación de ironía y emotividad, el ingenio analítico y la predilección por la inmediatez, así como la "reivindicación perpetua de los humildes" y el "desprecio por los de Arriba", son aspectos que cruzan todos sus escritos. En sus entrevistas, surge el *otro* más allá de los montajes del espectáculo y de lo que él llamó los "linchamientos informativos" de la era del espectáculo neoliberal. Así, contra la tesis de la "anomia", emerge la productividad verbal de personajes marginales: el habla del Comandante Marcos, la de un joven punk de las barriadas o las voces de comunidades organizadas en torno al terremoto del 85 en la Ciudad de México. A la inversa, devela con lujo de detalles los montajes de grandes figuras épicas o cinematográficas. Ahí están los rostros de María Félix o Armendáriz.

Presentamos aquí fragmentos de un proyecto que transita de lo rural a lo urbano, de la nación republicana a la nación globalizada, y que se ocupa del difícil proceso hacia la democratización. La propia modernización emerge como tránsito. Son escritos que transitan, pero no transan. Transitan en parajes liminares entre lo culto y lo popular, entre la oralidad y la escritura, entre lo privado y lo público, entre lo femenino y lo masculino, entre los grandes y *nimios* relatos. Dice con humor ácido que hay "un punto de partida: aquí están los hombres, aquí están las mujeres, y ahí, también, la zona de las distracciones ´aquí entre nos´. Lo básico es no dejarse etiquetar por los comportamientos y marcar las distancias entre ser distintos y ser obligadamente distintos" ("De la masculinidad como refrendo social"). Hoy, cuando las culturas letradas se habrían (supuestamente) fundido en el mercado, Carlos Monsiváis deja oír su rumor de madriguera, la entrañable tonalidad de su agridulce lucidez.

“Remiso sin catecismo. Homenaje a Carlos Monsiváis”

Los amigos muertos se adueñan de la memoria convertidos en imágenes circulares, rostros, gestos, frases, escenas cuya calidad memorable ahora aquilatamos… Los amigos muertos son el diálogo incesante y la melancolía de las conversaciones pendientes. Y… si es verdad la metafísica, se encuentran ahora… en la esquina del Más Allá y la Lujuria Pendiente.

Carlos Monsiváis



“Hacían falta apólogos secos, enconados, sin moralejas dulcificadoras.”[1]

“Apotegma: habrá democracia cuando no haya oposición.”[2]



El sentido del humor del ambiente depende del estilo aforístico a lo Oscar Wilde, del ingenio rápido, la sátira del melodrama, la autolaceración jocosa y los lugares comunes del chisporroteo "carnavalesco": "¡El último macho murió de parto! Te presento a mi sobrino: ¡Sí, ya lo conozco, fue mi sobrino el año pasado! ¡Desde que me quedé calvo ya no puedo mandarle mis trenzas a los galanes para que suban al quinto piso! ¡Qué errata le sacaron en su poema! Puso 'Tengo un hambre atroz' y salió: 'Tengo un hombre atrás'/ Se fue a Nueva York sobresaltado y regresó sobrecogido! Y entonces le dije a Brigitte Bardot: ¡Fuera de mi coctel!". En sus varios niveles, al ingenio gay lo complementa "el arte del chisme", no meramente el chisme sino su cultivo verbal, caracterizado por tres hechos: a) toda comunidad marginada gira en torno del rumor pero no toda comunidad hace del chisme un censo de actitudes o de inclusiones; b) el chisme, sin esas palabras, suele considerarse un subgénero narrativo y teatral: "Déjame que te cuente [...]", y c) si el chisme es por fuerza una experiencia narrativa, la intuición misma se deja ver como un chisme: "A mí me da la impresión [...] /¿Y quién te contó la impresión?". Y lo típico del chisme de minorías es su precisión de catálogo: "¿No te conté de Fulano? La esposa ya le pidió el divorcio porque lo agarró metidísimo con su secretario." [3]

Como en el caso de toda minoría, al ambiente lo distinguen las técnicas de reconversión del insulto. Los gays adoptan los insultos y al "desconstruirlos" los vuelven referencias indispensables, adoptan las expresiones hirientes y al hacerlo aíslan la contundencia de la homofobia. Y el perreo (bitchiness), con su vértigo autodifamatorio, es la técnica de ajuste donde al insulto lo modifica la creación verbal: "Óyeme, loca, ¿por qué no me acompañaste? Todos los que fueron a la reunión eran unos ignorantes. Te habrías sentido en tu elemento". Y, también, ser de ambiente es optar por los buenos oficios del melodrama, y de allí la especie de los Drama Queens.[4]

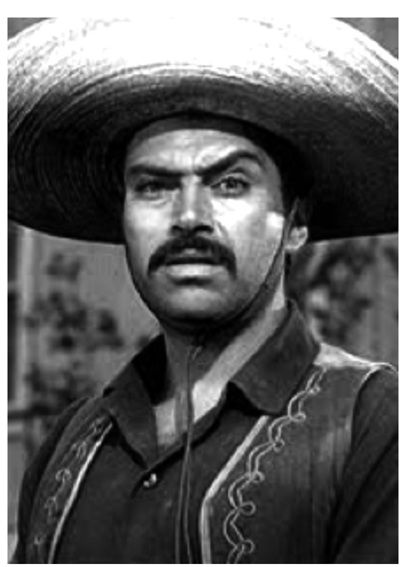


"[…] la historia del cine mexicano ha sido la acumulación de basura estética, el desperdicio y la voracidad económica, la defensa de los intereses más reaccionarios, la despolitización, el sexismo. Por lo mismo, el examen de esta cinematografía nos familiariza —de un modo u otro— con los procedimientos de la ideología dominante que han moldeado la cultura popular y han ofrecido a la vez una interpretación del mundo y un catálogo

de conductas 'socialmente adecuadas'. Y también nos demuestra que a pesar de todo, en una etapa esa cultura popular manipulada, supo describir enriquecedoramente la realidad."[5]



María Félix



Armendáriz

"[...] el cine es la otra familia, el otro pueblo natal, la otra ciudad en que se vive y se goza y se padece."[6]



"[el] cine entrega a varias generaciones de latinoamericanos gran parte de las claves en el accidentado tránsito a la modernidad."[7]



"Mucho más que la "penetración cultural" del imperialismo norteamericano [...] es la implantación triunfal de las nociones del entretenimiento, lo que da la medida del poderío de la americanización, magno proyecto comercial y, en segundo término, ideológico. El público latinoamericano se ilusiona con un "tiempo libre" a la manera de los norteamericanos."[8]



"De esta escuela-en-la-oscuridad se derivan modelos de vida, readaptaciones de la apariencia, reacomodos sicológicos para el tránsito a la masificación. Novedosamente, se aceptó

que la eternidad de la tradición radicaba en su mutación incesante y, sin faltarle el respeto al pasado, las masas reorientaron comportamiento, costumbres, y habla, y aceptaron como anécdota entrañable la imposición histórica y política: la pertenencia a una nación."[9]



"En estudios muy precarios, malamente iluminados, con muy deficientes equipos de sonido, no tiene caso intentar la competencia con el cine norteamericano. Para cautivar un público de analfabetos sólo se necesita darles escenas y situaciones que sientan muy suyas, y para eso nada más se precisa 'nacionalizar' las fórmulas de Hollywood, traducirlo todo en la medida de las muy escasas posibilidades económicas y técnicas."[10]



"En el rostro de la actriz María Félix se escenifican sentimientos ligados al poder y a la naturalidad del lujo. A ella la circundan las rendiciones anímicas (evidentes) y los bienes materiales, nunca lo más importante. En sus escenarios primordiales, la plaza pública y la residencia, ante la inmensidad del escrutinio, ella tiene a su disposición fotógrafos, iluminadores, maquillistas, modistos, joyeros, anticuarios, decoradores, peinadores, sombrereros […] y la constancia del público asombrado por la renovación de su asombro. En cada ocasión, lo sobresaliente es el perfecto entreveramiento de la lógica del glamour, el esmero de los rasgos y la personalidad que se bifurca en la mujer que no se deja de nadie y la cortesana que los usa a todos. Si, digamos, María acude al traje típico, "la mexicanidad" no será en ella disfraz o vestimenta ritual. Es lo inesperado, la conversión de lo típico en lo clásico, de lo típico en lo irrepetible. Caudilla de la ambición latifundista, o revolucionaria con sarape, sombrero, revolver y puro, María la Hembra-con-corazón-de-hombre, anuncia la nueva psicología femenina y evoca a la Revolución que no fue, a lo que habría pasado si la belleza se independiza de la violencia y la moda se instala en las trincheras. Y si su personaje es devoradora, mujer sin alma, femme fatale, ella se aislará en la elegancia su molde inquebrantable."[11]



"Los sectores ilustrados de las clases medias desertan el

cine mexicano, que ya sólo les ofrece ‘el descenso social’ según la dictadura del gusto americanizado.”[12]



“COSTURERAS AL PODER. LOS PATRONES A COSER.”[13]



“Lo hoy denominado sexismo es, primero, en canciones y películas y mitos cinematográficos y obras de teatro y radionovelas (y después en telenovelas y fotonovelas) la clase para afirmarse, sin pensar, en la condición de explotados. El melodrama es el proceso educativo de este machismo, que ve, en la doble explotación laboral de la mujer la gran compensación de cualquier mal, y por decisión divina inclusive. En un extremo, la vileza social de la prostituta: en el otro, la abnegación callada de la mujer legítima. Indefenso y expoliado, el macho de clases populares llega a su alcoba (que puede ser también su comedor, su sala, su cocina) para sentirse, por primera y única vez en el día, el patrón.”[14]



“¿A quién convencen los obispos que fustigan a las mujeres por creerse ‘dueñas de su propio cuerpo’? ¿Y a quiénes, por ejemplo, se dirige al arzobispo de Guadalajara Juan Jesús Posadas Ocampo, que les pide a las mujeres que ‘no caigan en el engaño del feminismo que en lugar de liberarlas las masculiniza y las vuelve agresivas ante el hombre’? Sólo a núcleos muy fanatizados. Lo digan o no, las que abortan, al reivindicar el derecho al cuerpo propio, le confieren a su acto lo que es válido llamar ‘dimensión política’, de resistencia al autoritarismo familiar, gubernamental o eclesiástico, de insubordinación ante destinos trazados e impuestos desde afuera.”[15]



“Durante medio siglo, la izquierda aceptó a regañadientes y juzgó con encono al feminismo por ‘pequeño-burgués’, y por ‘restarle fuerzas a la lucha contra el enemigo principal’. El mensaje era otro: aplacemos las luchas parciales y esperemos juntos el advenimiento de la liberación integral. Ahora, como se aprobó, las teorías feministas facilitan la incorporación (en distintos nive-

les y órdenes de comprensión) de millones de mujeres al proceso democratizador."[16]



"En los años sesenta, la contracultura en México, en seguimiento de la norteamericana, reclama libertades del comportamiento y la apariencia, se adhiere como puede a la revolución sexual tan pregonada, se gasta en provocaciones y desafíos (el más ostensible: el nudismo masivo en un festival de rock) y se sumerge, víctima de las represiones. Y emergen entonces rupturas con mayor desarrollo teórico, el feminismo, el movimiento ecológico, los grupos de liberación homosexual, los nuevos ácratas. La novedad inicial es el feminismo, que se presenta organizadamente y casi sin previo aviso en 1970 o 1971, y sorprende al machismo ancestral. Las mujeres toman la palabra, revisan críticamente la literatura y la historia, hacen mítines a las puertas de los concursos de belleza, luchan por la legalización del aborto y suele usar en la proclamación de su credo un lenguaje libérrimo. En la primera etapa, las feministas son mujeres de clase media o de la burguesía que viajan a estados Unidos y Europa y se entusiasman con el nuevo movimiento, y las posibilidades que ofrece de hacerse de una identidad femenina, que se construye libremente. Sus detractores califican al feminismo de 'creación colonizada', y de afán de protagonismo."[17]



El feminismo en dos décadas: pleitos y divisiones por razones personalistas, promesas de extinción, éxitos, fracasos, insurgencias cívicas abruptas. Pese a quienes lo consideran 'moda de burgueses', el movimiento persiste, se implanta en la vida académica y en el periodismo, destruye certidumbres del sexismo y ya perspectiva esencial del México del fin de siglo, influye más de lo que se admite en la derecha, le pone sitio al machismo de la izquierda ortodoxa, tiene repercusiones importantísimas en las clases populares, obliga al gobierno a rendirle tributos verbales y a tomar acciones concretas (el caso de la violación) y, sobre todo, de modo diverso pero inequívoco, implanta en millones de mujeres la conciencia de sus derechos. Si es todavía insuficiente la aportación teórica y la capacidad organizativa de las feministas en México sus planteamientos fundamentales influyen en la opinión pública y en la sociedad civil, y en gran parte al femi-

nismo se le deben la caída del prestigio interno del machismo, la creciente igualdad jurídica de la mujer, los avances salariales y jurídicos en casi todos los ámbitos de la vida laboral, la conversión de la lucha contra los violadores en causa gubernamental, el avance de la narrativa y la poesía escrita por mujeres, la abierta discusión de los significados de la 'condición femenina', de la esclavitud doméstica del orgasmo vaginal, la desaparición de la separación opresiva entre 'lenguaje masculino' y 'lenguaje femenino', la visión más humanizada de las prostitutas, la reconsideración crítica de la pornografía (con todo y el error de pedir censura) [...]

Esto no obstante lo que consigue la Iglesia, representada públicamente por grupúsculos como Provida: la persecución, tortura y detención de médicos, enfermeras y mujeres que abortan en clínicas clandestinas (como sucedió en el estado de México a principios de 1989), y la negativa rotunda al cambio jurídico."

Si el feminismo no es el único factor en los cambios positivos de la moral sexual, si determina en gran medida nuevas actitudes en decenas de miles de mujeres que, al abortar, no se consideran 'víctimas del pecado' o 'desechos humanos' sino seres que eligen responsablemente. ¿A quién convencen los obispos que fustigan a las mujeres por creerse 'dueñas de su propio cuerpo'? ¿Y a quiénes, por ejemplo, se dirige al arzobispo de Guadalajara Juan Jesús Posadas Ocampo, que les pide a las mujeres que 'no caigan en el engaño del feminismo que en lugar de liberarlas las masculiniza y las vuelve agresivas ante el hombre'? (La Jornada, 19 de diciembre de 1988). Sólo a núcleos muy fanatizados. Lo digan o no, las que abortan, al reivindicar el derecho al cuerpo propio, le confieren a su acto lo que es válido llamar 'dimensión política', de resistencia al autoritarismo familiar, gubernamental o eclesiástico, de insubordinación ante destinos trazados e impuestos desde afuera."[18]



"[...] el aborto no se justifica ni siquiera en casos de violación [...] asesinar el producto de la violación no repara el agravio [...] es por ligereza, comodidad y hedonismo por lo que se acepta el aborto [...] no nos sometemos a decisión alguna si da licencia para matar". Y, a ras del Catecismo, el vuelo especulativo del PAN atenta de paso contra su propia tradición sentimental: "El ser en gestación en el seno materno, no es parte ni biológica ni existencial de la madre. Por lo tanto, ésta no puede disponer del

niño no nacido como si fuese parte de su organismo. El niño no nacido es otra persona. La madre es parte, junto con él, de una simbiosis transitoria que no termina del todo con el nacimiento". Los del PAN llaman "simbiosis transitoria" a lo que en otra circunstancia calificarían de "amor eterno".

"El mandamiento de No matarás es absoluto", reitera el vocero del Episcopado Genaro Alamilla, quien al instante califica de "abuso de autoridad" la decisión del Congreso de Chiapas, y conmina al presidente Salinas a enmendar los males de "sus" diputados locales. Hasta aquí todo es previsible. La derecha política y eclesiástica no necesita actualizar sus pronunciamientos, porque sus criterios se han fijado de aquí a la cesación delos milenios, y allí no se filtra ni el hecho incontrovertible (nadie aborta por gusto), ni la voluntad de las mujeres, ni la miseria que les aguarda a los hijos no deseados, condenados en su gran mayoría a vivir privados de lo elemental.

Antes, los campos estaban muy delimitados. De un lado, grupos de feministas, con escaso acceso a la prensa, y nula intervención en radio y televisión; del otro, la iglesia católica, sus partidos y grupos incondicionales, y el miedo de la sociedad laica ante la mera mención del tema.

Pero en el cambio de mentalidad participan la internacionalización cultural del país, el auge de la educación media y superior, la secularizacióngeneralizada que usa de la tolerancia como vía de desarrollo, y las teorías del feminismo. Y en el proceso también influye la actitud de numerosos católicos, que respetan y comprenden la desesperación de quienes abortan.

Tómese el caso del sector político de centro-izquierda. Por décadas, la izquierda partidaria se opuso al control de la natalidad, en donde incluía, irracionalmente, la despenalización del aborto, calificándolo de "estrategia del imperialismo, que se propone evitar a toda costa que nazcan las masas combatientes del Tercer Mundo" (En la ultraizquierda estuvo de moda la canción ultrasexista: "A parir madres latinas/ a parir más guerrilleros")

"El sectarismo que soñaba en vientres fértiles como misiles no se ha disuelto del todo, y aún ahora hay quienes se oponen a la despenalización porque eso "es quitarle responsabilidades al estado, que debe cuidar de la maternidad", pero tales posiciones antes omnipresentes, hoy son, si acaso, grupusculares. Lo opuesto es lo dominante, como lo demuestra, entre otras cuestiones, la resolución del Partido de la Revolución Democrática, tomada por unanimidad el 13 de enero de 1991, y que propugna por la

despenalización del aborto.”[19]



“El Congreso de Chiapas: la chispa y la pradera A fines de diciembre de 1990, el Congreso de Chiapas, de abrumadora mayoría prisita, despenaliza el aborto en la entidad, o, mejor dicho, amplía las razones para permitirlo. La derecha contesta de inmediato: ¿Se quiere reanudar la Guerra Santa? ¿Cómo se atreve el gobierno a desafiar a su gran aliado, la iglesia católica? No se concede que una legislatura local, desdibujada por exigencias históricas del centralismo, emprenda por sí misma un acto de tan vastas consecuencias. Se formule explícitamente o no, todos ven en esto un experimento y no hay demasiada atención para las circunstancias de Chiapas, más allá de cualquier confrontación iglesia-estado. La miseria define al estado, con sus 16 mil comunidades indígenas y campesinas muy dispersas, su alta tasa de mortalidad infantil, su acercamiento frecuente a la hambruna en diversos sitios y su vida cotidiana regida por la desinformación extrema.”[20]

“No se nace mujer [...] no se nace enterada de la tragedia de haber nacido en el género equivocado, o si no se quiere un adjetivo tan exterminador, en el género que todavía en los años cincuenta, y si se era decente, recibía los estímulos de las variedades del sometimiento, o si ya se atrevía a trabajar, se instalaba en el perímetro donde no hay ascensos porque no se tenía con qué. (Si acudimos a la tesis freudiana de la envidia del pene, en materia de promociones laborales, entonces como ahora, las mujeres han vivido por así decirlo la envidia de los ascensos que el pene concede.)… Hoy, el destino ha cambiado notablemente para las jóvenes en pasado/presente las universidades, en la economía, en la cultura, e incluso se va modificando la suerte de las indígenas de Chiapas que al adquirir el uso de la palabra adquieren una visión del mundo.

Es justo reconocer que el feminismo es la única revolución del siglo XX que no termina en la autocracia [...][21]



A fines de los cincuenta -acudo a mi testimonio por típico de un momento, no por excepcional- leo El segundo sexo con

entusiasmo. Asimilo entonces el libro de un modo que hoy me avergüenza y entonces hallo natural: es un gran ensayo sobre La Mujer, que examina la naturaleza de sus desventajas. No voy más allá. A la distancia, me doy cuenta de mi "astucia": elegí concentrarme en la forma y el método expositivo: "Muy mal que las discriminen, ¿pero qué puedo hacer?" Al recapitular, advierto mi incongruencia: ¿cómo me pudo apasionar un tratado que es un alegato, sin desprender de su lectura consecuencias políticas?

Reviso mi ejemplar de *El segundo sexo* y encuentro la profusión de subrayados y notas en los márgenes. Pero la perspectiva sobre lo femenino que me regía apenas se modificó. Muy probablemente, el cerco del pensamiento patriarcal era tan intenso que separaba orgánicamente la reflexión de la aplicación práctica, y se veía como "literatura" un examen radical de la opresión histórica y la construcción social de las mujeres […] nunca, seriamente, había revisado mis ideas sobre los derechos femeninos. Los aprobé sin responsabilizarme de mi punto de vista, reaccioné con enfado ante el maltrato machista a las mujeres, la arrogancia de los violadores, el desprecio a las activistas y sus luchas siempre tan aisladas y aislables. Pero mi rechazo sentimental de la injusticia no me comprometía a visión alguna de género. Le debo a Rosario Castellanos la relectura de *El segundo sexo.* Con su modo magisterial fundado en la ironía obstinada y cíclica, Castellanos me hizo consciente de las resonancias del libro. A ella *El segundo sexo* le había transformado, al modificar, organizándolo panorámicamente, su entendimiento de la condición femenina. Y como a ella a un grupo de universitarias de esas generaciones, por fin dueñas de un instrumento de precisión ideológica, histórica, sociológica, incluso científica. Y si se piensa que le atribuyo demasiado valor a un solo libro, recuérdense en las condiciones de la época, y el discurso político que aún se dirigía a La Mujer con lujo de paternalismo: "Estas manos que mecen la cuna". Por eso fue tan aleccionador el influjo del Segundo sexo sobre Castellanos. Ya podía burlarse de sí misma, porque delimitaba su sarcasmo y lo convertía en parte de la crítica irónica al machismo […] Algo extraordinario de El segundo sexo es su estilo desdramatizado, la ausencia de ese filo melodramático impuesto a las mujeres como "ejercicio de sensibilidad".

Al renunciar al melodrama, De Beauvoir abandona un vínculo clásico con el esencialismo, y al no aprovechar las "galas de la fragilidad" y elegir el clásico tono objetivo del ensayo francés, exhibe la falacia que identifica a la escritura femenina con la solicitud de perdón a través de la gracia, el coqueteo y cierta dosis de

cursilería […] Al desmontar culturalmente el aparato formativo y deformador del patriarcado, Simone de Beauvoir contribuye poderosamente a la crisis de tal modelo dictatorial en la segunda mitad del siglo XX.

Ahora ya es posible decir, en la mayoría de los países y en algunos sectores: “No se nace mujer: hay diferentes modos de llegar a serlo”. Y esos modos contienen también alternativas. Si la derecha, como lo prueba políticamente en México y en todas partes, sólo admite una forma de ser mujer (sumisa, abnegada, en casa y con la pata rota o en el trabajo pero acatando las decisiones del varón), el pensamiento democrático se ha preparado contra el esencialismo y tiene en su haber una abundante literatura y las experiencias de movimientos sociales y logros legales y constitucionales […] Los presidentes y los ministros se suceden, el tono va cambiando del paternalismo sentimental (“La mujer, la presencia detrás del gran hombre”) al paternalismo tecnocrático (“La mujer, la capturista de emociones nobles”), pero en lo básico, en lo tocante a las creencias profundas de la clase política y de la sociedad, no se modifica el prejuicio: la política es cosa de hombres. “Una no nace mujer”. Tampoco feminista.[22]



La otra disidencia: Del clóset a la calle. Para no ser menos que nadie.

“Incluso, y remitiéndome a las informaciones de nota roja, no creo exagerado hablar, en relación con los homosexuales, de un genocidio acumulado a su costa, de un largo y prolongado designio de supresión a la vez simbólico y físico”, reflexiona en 1980 en una entrevista con José Ramón Enríquez para la Revista El Machete.

Internacionalmente, el prejuicio homofóbico es uno de los grandes anacronismos de las prohibiciones cristianas.[23]



Como tema y problema del conocimiento social y la tolerancia, los homosexuales aparecen públicamente en 1978. The Schock of Recognition: ver desfilar en la calle a los ‘pervertidos’, oír del Gay Power, asistir a mesas redondas y conferencias donde jóvenes que no responden al estereotipo del afeminado defienden abiertamente la validez de su opción sexual, enterarse de

que una institución de la mojigatería familiar (Televisa) le dedica una serie de Contrapunto al tema del lesbianismo (en 1980), saber de la existencia de revistas como Nuestro Cuerpo, Opus Gay y Macho Tips, comprobar la expresión libre y 'obscena' de la otra sexualidad en novelas, poemas, obras de teatro, cuentos, ballets, películas (de la novela El vampiro de la colonia Roma, de Luis Zapata a la película Doña Herlinda y su hijo de Jaime Humberto Hermosillo). Los homosexuales son la prueba de fuego de la tolerancia (el reconocimiento del derecho ajeno, la certeza de la inutilidad de oponerse al derecho ajeno), y la rápida demostración de que en verdad, una mentalidad distinta y ecuménica madura en el país [...] "La otra disidencia"

La devastación del SIDA no sólo ha nulificado muchos avances (no todos, en forma inesperada gran parte de la tolerancia permanece o incluso se ha robustecido), sino, también y trágicamente, ha devuelto al homosexual a la defensa de lo más elemental de sus derechos humanos. En medio de la batalla contra la barbarie de sacerdotes y ultraderechistas que obstaculizan o impiden la propaganda de condones y otras medidas preventivas, a nombre de la 'sensibilidad de los creyentes', cientos de personas homosexuales y heterosexuales, sufren agudamente rechazos familiares y médicos, hostigamientos sociales, los sentimientos vulnerados del enfermo al que se trata como criminal de "alta peligrosidad" [...]

Los tradicionalistas pretenden añadirle a la tragedia del SIDA la moraleja homófoba que corresponde a su proyecto de retorno a la Edad Media y hasta el momento han conseguido sobre todo obstaculizar la información (la intolerancia hacia los enfermos proviene, más que de iras bíblicas, del terror plenamente irracional al contagio). Por lo demás, la pandemia arrastra por necesidad conocimientos más vastos y específicos sobre la vida sexual, que solidifican el esfuerzo de conocimiento de los últimos treinta años. Se desvanece progresivamente cualquier temor al uso abierto de las palabras, pierden razón de ser (la que hubiesen tenido) las 'zonas prohibidas' en las conversaciones, y se va normalizando la relación con el cuerpo humano y sus apetencias [...]

"Pero el proceso es irreversible, y la mayoría de los jóvenes ni siquiera discute su derecho a ejercer su sexualidad (ya de nuevo con 'intermediarios': los condones). Y si está por demás hablar del progreso, sigue teniendo sentido mencionar los avances sociales: más libertad de expresión, más libertad corporal, mayor sentido del humor ante los prejuicios, y, en gran número

de casos, canje de la culpa por la precaución. Si esto no es suficiente, no resulta por ello menos alentador."[24]



"Uno de los logros del film de Ang Lee, Brokeback Mountain (2005), es situar la gran pregunta: ¿hasta qué punto las nociones de homosexualidad masculina, o de vida gay, se han confinado a la experiencia urbana, y allí básicamente a los "muy obvios", los afeminados y, sin tanta identificación visual, a partir de la revolución sexual de la década de 1960, a los frecuentadores del gueto integrado por bares, discotecas, restaurantes, tiendas, "geografía especializada" del ligue (cambiante al gusto de la represión que en términos generales va disminuyendo), baños de vapor, la Marcha del Orgullo el último sábado de junio, los grupos (de enfermos de sida y que viven con VIH, de Cristianos, de boliche o basquetbol, de discusión política, etcétera)? Pese a la multiplicidad de opciones y a que ya la orientación homosexual o gay es muy notoria en grupos amplios, sus representaciones más ostensibles en México continúan localizadas en los grupos artísticos (teatro, danza), los activistas y "los maricones irremediables" de cada lugar."[25]

"Antes de la década de 1980 (aproximadamente), fuera de la ciudad de México, de su medio intelectual y artístico y de su vida nocturna, impera el "espíritu provinciano" que combina el fundamentalismo católico y el analfabetismo científico, y protege la mezcla con la exaltación de los prejuicios. En las regiones, a los gays les aguardan los rechazos sociales, los encarcelamientos por "faltas a la moral", el desprecio infinito, o la aceptación que deshumaniza. En el Istmo de Tehuantepec a los niños de modales "afeminados" se les llama "muxes", se les educa para las tareas domésticas, se les imponen las ropas de mujeres (el equivalente de los berdaches), y se les asume como un fracaso de la biología y un "capricho generoso", de la comunidad."[26]

El dinero, ya se sabe, implanta "territorios libres". En la primera mitad del siglo XX, por ejemplo, los homosexuales de posibles (rentistas, modistos, decoradores de interiores, funcionarios, técnicos, dueños de restaurantes y bares, profesionistas

distinguidos, anticuarios, arquitectos, escritores, artistas) disfrutan entre silencios y sigilos de algunas libertades (la mayor: el que nadie espere que se casen), tienen la movilidad y la franqueza de intenciones que desconocen los carentes de recursos. Por lo común, estos "exceptuados" se atienen al gueto y sus convencionalismos, entre ellos el habla que es burla de sí y de los semejantes. La frase: "¿Por qué me hiciste así, dios mío?", tan de uso paródico, delata la crisis de aceptación y el afeminamiento que suele ser un requisito de sobrevivencia. "Si se nota con claridad lo que soy, no se llaman a engaño y se ensañan todavía más" (la exageración de los modales como disculpa.) Del infierno grande de la provincia se va a la ciudad de México y sus anonimatos. En provincia se exacerban el humor fácil y la hostilidad hacia los imposibilitados de fingimiento, y en todas partes un desviado auspicia la grandeza en términos compartidos de los que los ven o tratan. Si se les "nota" (voz, modales, ligues, soltería) la mirada social los vuelve fenómenos.

El estigma es triturador, y durante la mayor parte del siglo XX con tal de asimilarlo o, más específicamente, de proteger en lo que puedan su salud mental (y social), los gays, y los que sin sentirse o identificarse como tales sostienen prácticas homoeróticas, interiorizan numerosos elementos de la homofobia, y se subordinan a los dispositivos del prejuicio: un homosexual debe ser afeminado, un homosexual debe odiarse a sí mismo y detestar a los que son como él, un homosexual debe ser y debe parecer frágil, un homosexual debe aficionarse a todo lo no viril, para empezar las artes (los ejemplos de los Opera Queens, los fans de las divas de Hollywood y la música barroca), un homosexual debe abstenerse de los deportes y los trabajos rudos. También, así no sea obligación, un gay debe aportar el ingenio (arma defensiva) y la rapidez al captar y crear la moda.

No valen la posición, el talento, la honradez, la capacidad de trabajo, la generosidad. Ante la policía o ante la maledicencia, el ser "abominable y reprimible" no tiene defensas y de allí la presencia del clóset como "santuario medieval" y de allí el alto número de los que se casan, de los que extreman su religiosidad y ruegan por "el fin de la maldición". Como en la frase de Sartre, el infierno son los demás, pero, también, el infierno está dentro de cada marginal. Y la ausencia de derechos civiles y humanos centuplica la sensación de inexistencia. "No somos nada, salvo cuando se ignora o se olvida lo que somos." Y la única neutralización segura de la condena es la otorgada por la demografía: con tantos que hay, el concepto de "lo anormal" se relativiza.

¿Cuántos se psicoanalizan en pos de "la cura"? De 1920 a 1960, para situar fechas en un periodo marcado por la nueva milagrería, el psicoanálisis impone un vocabulario (traumas, paranoia, complejos, transferencia, neurosis, higiene mental), mientras los sueños se interpretan con técnicas discutibles y se aprecian las nuevas técnicas: psicoterapia, psicopatología, psiquiatría, caracterología, al lado del conocimiento todavía brumoso de Freud, Adler, Wilhelm Stekel. La posesión del inconsciente es un verdadero hallazgo patrimonial y el gran paso social se efectúa: la homosexualidad de pecado a enfermedad."[27]



"Discrepa en público de la autoridad patriarcal, se da por sentada la sumisión femenina (y se respeta el símbolo chusco: la sufrida mujer mexicana), no se discute la noción de la honra como fundamento del prestigio familiar, la posesión de la casa chica (el rincón de La Querida) apuntala la vanidad de los machos, en los burdeles se recuperan las ilusiones perdidas y se afianza la santidad del hogar, en la clase media se habla de la educación sexual en voz baja ("Creo hijo mío, que ha llegado el momento de conversar de hombre a hombre"), un político divorciado está al tanto de su porvenir limitado, las 'malas palabras' causan azoro en los 'sitios decentes', el psicoanálisis aún no es moda cultural, son inmencionables los 'pecados contra natura' […] Y todo lo preside el sentimiento de culpa.

"A más de treinta años de distancia, el país de 1958 es casi irreconocible. En el campo de lo sexual, la información abunda; el psicoanálisis ya no es moda social y lo cuestionan las polémicas sobre 'ajustes' a la realidad o 'sanos desajustes'; la sexología avanza y el conocimiento se ha democratizado con el auge relativo de expertos como Masters y Johnson; el vocabulario freudiano se 'nacionalizó' y perdió su sentido original ('sólo los traumas te ayudan a no tener problemas sexuales'); '¡ Adúltera!' ya no es último grito melodramático, y ni el divorcio ni el adulterio son causa formal de escándalo; aunque todavía no llega un divorciado a la Presidencia de la República la familia nuclear se relaciona con la familia tribal tres veces al año (Navidad, cumpleaños, enfermedades); el desastre de la economía intensifica el control de la natalidad por encima de los decretos papales; los prostíbulos son especies en extinción; […] en la UNAM se institucionaliza la Semana Cultural Gay; la lucha contra el SIDA rehabilita dos vocablos que se creían extintos ('castidad' y 'condón')"[28]

Si la tradición más relevante de los gays se inicia en cada acto sexual y allí se renueva ("Tú eres coito y sobre este orgasmo" etcétera), no necesita saber ms del asunto un pescador de Veracruz, un ranchero de Sonora, un agricultor de Sinaloa, un migrante jalisciense en California, un profesor de primaria de Uruapan, un zapoteco en la sierra oaxaqueña o un albañil en la ciudad de México. A la medianoche (la hora mítica de los aconteceres "insólitos") se movilizan los cazadores de las sensaciones afirmadas en el cachondeo y el orgasmo. Más allá de la "anormalidad", se despliega el horizonte de costumbres heterodoxas, y en las regiones donde apenas hay guetos, la minoría "a la que no se le nota" debe atenerse al gran requisito de la sobrevivencia: la discreción, que es ocultamiento ante los demás y en buena medida ante sí mismos: "Si no me observan, hago lo que quiero hasta dónde puedo; si me oyen, le dedico a los pervertidos el énfasis condenatorio que aprendí desde niño."[29]

Desde la adaptación en el México del siglo XIX del Código Napoleónico, al no prohibirse explícitamente la homosexualidad consensuada entre adultos, las leyes en México la autorizan. (Algo muy distinto sucede con la paidofilia, altamente penada para heterosexuales y homosexuales.) Esto no evita la persecución despiadada de los disidentes, los safaris en pos de maricones justificados por un recurso legaloide ya omnipresente a fines del siglo XIX: "Faltas a la moral y las buenas costumbres", expresión ajustable por entero a los criterios del agente del Ministerio Público o del juez o de los policías encargados de las detenciones. Basta mencionar la "conducta aberrante" y para que no se discutan las multas, los arrestos por quince días o por varios años, los envíos al penal de las Islas Marías por el solo delito de la voz y la apariencia, los maltratos, los chantajes policiacos, la indiferencia complacida ante los crímenes de odio contra los homosexuales. Agréguense a esto en primer plano las condenas reiteradas de la iglesia católica y la excomunión de facto a los que viven en pecado nefando.

A lo largo de la historia de México a los homosexuales se les quema vivos, se les lincha moral y/o físicamente, se les expulsa de sus familias, de sus comunidades y (con frecuencia) de sus empleos, se les destierra de las ciudades, se les encarcela por el solo delito de su orientación sexual, se les exhibe sin conmiseración alguna en los medios informativos, se les considera anatema, se les condena por su condición de víctimas o

de enfermos. "Por ser lo que son y de esa manera", el siglo XX le depara a los gays dosis generosas de vandalismo judicial y policial, razzias, extorsiones, golpizas, muertes a puñaladas o por estrangulamiento, marginación laboral, abominación de las familias, choteos rituales […] en síntesis, los procedimientos de la deshumanización (como se quiera, la tolerancia es el principio de la humanización). Esta es la sentencia: "en este país —sépanlo bien—, no se admite a maricones, jotos —a los sinónimos los diversifica el tono de voz—, putos, afeminados, pederastas, lilos, larailos, raritos, invertidos, sodomitas, tú la trais, piripitipis, puñales, mariposos, mujercitos [...]" A "las locas" se las repudia sin ambages hasta fechas muy recientes, cuando el énfasis disminuye pero no desaparece. "Que hagan lo que quieran mientras no sea en público y no se metan conmigo." Es decir, que hagan lo que quieran mientras sólo ellos se enteren. Y a la vanguardia del rechazo público, la iglesia católica.

"La ciencia desempeña un papel sobresaliente en la- de criterios. Y, como en todas partes, una investigación influye decisivamente aunque de modo paulatino: El Informe sobre sexualidad masculina de Alfred C. Kinsey (el Kinsey Report de 1948), que funciona al principio como una suerte de chisme a propósito del porcentaje significativo de gays en la población sexualmente activa del mundo. (Si el informe Kinsey no dice esto, la leyenda sí: uno de cada veinte hombres es gay o ha tenido experiencias homoeróticas; en el caso de las lesbianas falta información, es imposible cuantificar a los bisexuales y la cifra de transexuales es apenas perceptible.)"[30]

"Hay un punto de partida: aquí están los hombres, aquí están las mujeres, y ahí, también, la zona de las distracciones "aquí entre nos". Lo básico es no dejarse etiquetar por los comportamientos y marcar las distancias entre ser distintos y ser obligadamente distintos. Para que nadie se las sepa, ellos se abstienen de precisar lo que conocen con detalle. Y lo distintivo no es que los practicantes de estas conductas se designen simplemente como hombres, porque fuera del travestismo todos los gays lo hacen, sino el número amplísimo de definiciones de la masculinidad."[31]



"En 1975, se publica el primer manifiesto en contra de las

redadas de homosexuales, firmado por numerosos intelectuales y artistas, entre ellos Juan Rulfo, Fernando Benítez, Vicente Rojo, José Emilio Pacheco y cerca de cien ms (lo redactan Nancy Cárdenas y C. M.). En 1974, la Asociación Psicoanalítica de Norteamérica desclasifica del capítulo de enfermedades a la homosexualidad. El 2 de octubre de 1978, a la marcha conmemorativa de la matanza de Tlatelolco de 1968 se integra un contingente homosexual de cerca de doscientas personas, encabezado por Nancy Cárdenas. La respuesta a gays y lesbianas, si no estrictamente amable, no es hostil y al anunciarse su llegada a la Plaza de las Tres Culturas hay aplausos, ni demasiados ni inaudibles. Surgen grupos: el FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), Lambda y Oikabeth, de lesbianas. En 1979, Albert Baker inventa la bandera del Arco Iris (seis colores), de inmediato el símbolo internacional. En ese mismo año, la Marcha del Orgullo Lésbico Gay se inicia en la ciudad de México. Ya en 1981 asisten cinco mil, cifra entonces desproporcionada que anuncia a los más de cien mil de los años recientes."[32]



En México "hay más referencias a la masturbación en catecismos del siglo XVIII que en todo el siglo XIX""Si ya lo sabe Dios que lo sepan los hombres."

Nadie menosprecia los cambios semánticos. Un gay ya no es un joto o un maricón, ya no viene de las burlas y el desprecio de los siglos, ni siquiera es por entero un homosexual, con sus características médicas y judiciales. Por fuerza, el gay es moderno, pertenece a una especie prodigada en cine y televisión, está al tanto de sus derechos civiles y vive la tragedia del sida. Si las palabras clave se ubican en una geografía y una historia específicas, el maricón sólo se entiende a través del desprecio y el gay ya corresponde a la modernidad. El avance es también legal y la causa de los gays se incorpora a la lucha por los derechos humanos. También, lo marginal por antonomasia, el travestismo, muy abundante en los espacios del trabajo sexual y el espectáculo, se incorpora a la moda.

Pese a los avances, los derechos políticos se adquieren con gran lentitud. Los poseedores de un tan conspicuo "talón de Aquiles" suelen alejarse de la protesta y buena parte de la frivolidad y la indiferencia política en el medio gay se debe a una certeza: "Sólo tenemos los derechos propios del consumo, somos nuestra capacidad adquisitiva."[33]



La solidaridad de la población en realidad fue toma de poder (Collage de voces, impresiones, sensaciones de un largo día)[34]

"Por más que abunden noticias de pillaje, abuso y voracidad, tal esfuerzo colectivo es un hecho de proporciones épicas [...] la sociedad civil existe."[35]



"¿A qué 'normalización' se puede regresar? Todos hablan de 'un antes y un después' del terremoto y, sin embargo, los funcionarios y los medios de difusión a su servicio, sólo quieren 'restañar heridas', y 'la gran tarea de reconstrucción', así en abstracto [...] 'Váyanse a sus casa y déjennos gobernar' [...] El gran dilema de la reconstrucción es si la sociedad civil tendrá voz y voto en los hechos que le conciernen. Éste es el principio de la normalización que nos importa [...]"[36]



Gracias a esa gran vivencia comunitaria una fuerza desconocida (por inesperada) desplegó las enormes recompensas de toda índole que aporta el trabajo colectivo. La omnipresencia del Estado desalogó con celeridad y sin recurrir a la violencia la mayoría de las iniciativas, sólo fiándose de la cuantía de sus recursos y de la desarticulación inevitable de los esfuerzos de multitudes".

Pero ni siquiera el poder del Estado que borra a conveniencia las hazañas comunitarias, eliminó las consecuencias culturales, políticas, psíquicas de los cuatro o cinco días en que brigadistas y socorristas, entre cascajo y desolación, se sintieron al frente de su comportamiento y de la otra ciudad que surgía a la vista.

"Al crecer la idea y la realidad de la sociedad civil se deteriora con rapidez un aspecto medular del presidencialismo, la intangibilidad del Presidente de la República (con su cadena forzosa de ritos y sacralizaciones). Mucho se avanza cuando losciudadanos-en-vías-de-serlo dejan de esperarlo todo del Presidente, cuya estatua abstracta de dispensador de bienes se erosiona a diario al democratizarse el trato cultural con los poderes". Si la impunidad [...] es el signo distintivo del aparato político, su límite actual es esa lectura crítica que llamamos 'pérdida de la

credibilidad". El que no se le crea a los gobernantes no significa que abandonen el mando, pero describe un gobierno que ya no dispone de las resonancias habituales, de la ingenuidad popular como el espejo magnificado de las proezas inexistentes, de la complicidad que suprime y remodela la memoria."[37]

Si en Perú Sendero Luminoso representa la degradación homicida de la voluntad revolucionaria, la izquierda en otras partes dispone de representantes notables. Entre ellos, muy destacadamente, el Presidente de Chile Salvador Allende, que muere el 11 de septiembre de 1973 defendiendo el Palacio de la Moneda, atacado por las fuerzas desleales al mando del general Augusto Pinochet, golpista «obstinado en salvar a Chile de la lepra marxista». Allende, socialista convencido, reivindica la noción de heroísmo en el sentido tradicional, de entrega de la vida a la Patria. Su imagen con casco y metralleta es la representación del hacedor de la proeza clásica: infundirle al sacrificio la dimensión de la generosidad."[38]



Allende es en primera y última instancia un héroe civil. Y el fracaso de las guerrillas y el desgarramiento de la «guerra sucia» despojan de su sentido redentorista al heroísmo. En la selva Lacandona el subcomandante Marcos, al frente del EZLN, ya no se ostenta como el guía de los redimibles sino como la opción que incluye, porque las circunstancias lo exigen, el sentido del humor y, entre otras innovaciones, la reivindicación de los derechos de gays y lesbianas. El comportamiento es valeroso, pero el adjetivo conveniente ya no es heroico.[39]



Pese al romanticismo profesado, la mayoría de los ideólogos y dirigentes de estos grupos, no se ilusionan. Las comunidades persistirán, muchas tradiciones (feliz e infelizmente) se disolverán o refuncionalizarán, las mujeres (felizmente) dejarán de ser el paisaje de la voluntad patriarcal, los viejos de la tribu no se reconocerán en sus descendientes.

La plaza de Juchitán es típica y con esa palabra, hoy tan acaparada por el turismo, se quiere indicar un palacio municipal afanosamente reconstruido, un mercado, una biblioteca que lleva el nombre de un mártir, edificios que indican que a falta de una arquitectura suntuosa tampoco hay una arquitectura funcio-

nal. A la tipicidad de la plaza la desmiente la vivacidad de lo que, en otro momento, hubiéramos llamado "estampas costumbristas", señas de que México todavía es, en partes, pluricultural o pre-gringo, pero que hoy son, llanamente, mujeres coceístas, lo más notorio y numeroso en la concentración, tehuanas radicalizadas ajenas por entero a las fantasías del "asombro civilizado "o del desfile de modas regional (puestas al día) que patrocina la Secretaría de Turismo [...]

Al mirarlas participando de manera tan íntegra, uno vislumbra su poder más verdadero: a través de ellas, al margen de la atribución legendaria (y controvertible) del matriarcado, fluye la tenacidad cotidiana de un pueblo, el deseo de persistir, de continuar siendo esa rareza, una comunidad. Víctimas ancestrales del patriarcado, saben sin embargo distinguir entre obediencias y compromisos, y su aceptación de la COCEI es un compromiso. De allí su indiferencia a las iniquidades del tiempo y la pobreza, a la ausencia de los trajes bellísimos, los adornos suntuosos, las arracadas, los collares de oro, el garbo y la prestancia ensayados. Hoy, en la concentración, como es habitual en las reuniones istmeñas, atraen la solicitud de los fotógrafos, pero esta vez no representan la belleza en estado de languidez paradisíaca, o el contentamiento en medio del despojo, o las profundidades epidérmicas del alma primitiva, o cual-quiera de Ios lugares comunes de una región santificada turísticamente por sus semejanzas visuales con la idea Kodak y la idea Reader's Digest del Paraíso Perdido; ahora representan la arrogante intromisión de las mujeres en un medio que sigue siendo tajantemente machista.

"Uno, necesariamente, debe recelar de su propio sentimentalismo, y prevenirse para no colorear a mano un Paraíso Recobrado con los juchitecos en el papel de las criaturas plenamente adánicas. Pero no hace falta idealizar a la COCEI que, como todo organismo independiente en esta etapa de México, es seguramente responsable de errores, sectarismos y precipitaciones. Porque este pueblo (y el testimonio de la marcha es irrefutable, por lo menos desde el punto de vista cuantitativo), confía en sus líderes, sabe que –para bien o para mal, como se decía en el idioma cauto de los escépticos– la COCEI es una de las corporeizaciones de Juchitán, con sus muertos y sus logros, su vislumbramiento del poder político como extensión de la vida cotidiana."[42]



"¿Será la COCEI el puente entre una tradición inmovilizada

por la miseria y una modernización impuesta por las migraciones rurales, el crecimiento demográfico, el influjo de la tecnología, la imposibilidad de hurtarse de la sólida uniformización nacional?”[43]



La Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI) convoca a un referéndum para exponerle sus razones a la nación entera. Juchitán es comunidad unida en torno a un programa histórico y político y, por lo mismo, los juchitecos no permitirán que, desde afuera, otros (un gobernador, un sistema caciquil, una red de instituciones para las cuales la soberanía nunca radica en los demás) sigan conduciendo su destino. Ellos eligieron en marzo de 1981, a Leopoldo de Gyves, a Polín, como presidente municipal y deponerlo o mantenerlo es su atribución exclusiva. A la irresponsable “desaparición de poderes” cocinada en Oaxaca, se contesta movilizando lo que se tiene, cuerpos y voluntades obviamente, expresiones alborozadas y gritos de cólera, sentimientos comunitarios y pasiones cívicas largamente pospuestas [...]

El diputado condena Ios malos manejos económicos de la COCEI y del Ayuntamiento Popular y enumera pródigamente sus delitos: asesinatos, chantajes, falta de garantías, falta de respeto a los derechos políticos, posesión de armas de alto poder que son enviadas a Centroamérica, asalto de una radiodifusora, emisiones clandestinas con propósitos que no excluyen el cambio de la bandera nacional por una rojinegra con escudo bordado en otras tierras. Concluye devolviéndole sus oídos a los compañeros de la Cámara: “Por tanto, para salvaguardar el orden y la paz es necesaria la desaparición de poderes.”[44]



Etnia y clase. Etnia y comunidad indígena y mestiza. Etnia y modernización. ¿Es posible salvar las tradiciones? ¿Se aplica aquí un verbo religioso como “salvar”? ¿Sobrevivirán o continuarán deformadas las identidades zapotecas, tojolabales, otomíes, tarahumaras, triquis, mixes? ¿Resistirán sin inmutarse a la devastación industrial, a las migraciones por hambre y represión, al aprendizaje-del-exterior de quienes al volver a sus pueblos “saben otras cosas ?“ [...]

“De los cientos de comunidades que en todo el país se rebelan, ganan o toman alcaldías, movilizan a sus mujeres, concen-

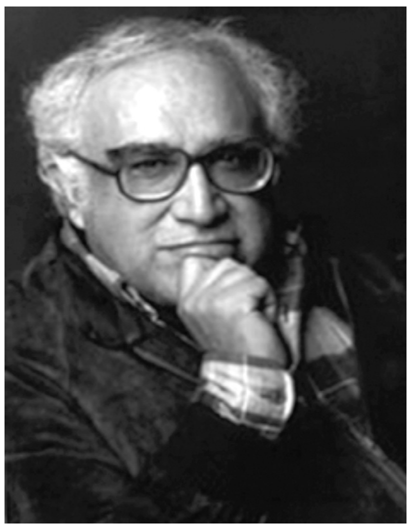
tran en el palacio municipal sus poderes físicos de decisión, es Juchitán la que, a lo largo de una década, ha sostenido más continuadamente la atención nacional. No sólo por razones políticas. También están en juego nociones tan inasibles y tan concretas como identidad local y regional, tradición, singularidad, cultura indígena, arte oaxaqueño. Hay solidaridad genuina en ese seguimiento de los sucesos de Juchitán; hay algo del viejo paternalismo revestido de curiosidad antropológica o democrática: Ay zapoteco."[45]



A las exigencias de respeto a la voluntad popular se responde con agresiones, calumnias, demagogia servil, asesinatos, inculpaciones de homicidio, persecución económica. De 1974 a 1983, son 22 los miembros de la COCEI asesinados. Los gobernadores sucesivos de Oaxaca no se dan por enterados. Mientras el PRI mande todo está bien. En 1975, en el mitin que conmemora la muerte de Lorenza Santiago, un grupo de pistoleros, malamente disfrazados de "guerrilla urbana", dispersa a la multitud y asesina a ocho campesinos y un estudiante [...]

"A la COCEI no la consolida únicamente la represión, pero en su desarrollo interno y externo influyen las represalias salvajes a su intento organizativo. Casas ametralladas, provocaciones armadas, policías judiciales que disparan sobre la multitud, otro fraude electoral en 1977, expulsión de la entidad de algunos líderes, constantes amenazas de muerte. Los dirigentes no se amedrentan, se preparan en el exilio de la ciudad de México, mantienen vínculos estrechos con Juchitán, preparan a sus relevos y, a fines de los setentas, son ya cuadros políticos importantes, movilizan con celeridad una ciudad y una región, conocen a fondo las debilidades y torpezas de sus enemigos. De los cientos de comunidades que en todo el país se rebelan, ganan o toman alcaldías, movilizan a sus mujeres, concentran en el palacio municipal sus poderes físicos de decisión, es Juchitán la que, a lo largo de una década, ha sostenido más continuadamente la atención nacional. No sólo por razones políticas. También están en juego nociones tan inasibles y tan concretas como identidad local y regional, tradición, singularidad, cultura indígena, arte oaxaqueño. Hay solidaridad genuina en ese seguimiento de los sucesos de Juchitán; hay algo del viejo paternalismo revestido de curiosidad antropológica o democrática."[46]





"Antes del 1o. de enero de 1994, jamás en México se había problematizado la cuestión indígena."[47]

"En su lenguaje, Marcos, tan concentrado en el horizonte trágico, entrevera posdatas, golpes de mordacidad, descalificaciones a pasto, ingenio analítico, falta de miedo a la cursilería. Está al tanto: en la combinación de ironía y emotividad se localiza gran parte de su poder de convicción. En su caso el humor, el desbordamiento metafórico, el amor por las anécdotas de los seres anónimos, el culto a la inmediatez sentimental, la reivindicación perpetua de los humildes, el desprecio por los de Arriba, corresponden a la estrategia centrada en el uso de los símbolos, y en la abolición del rostro, lo que a Marcos, no tan curiosamente, lo beneficia. Incluso su obsesión por la muerte próxima, tan inaceptable como lo es para los no convencidos de las virtudes del martirologio, halla eco en los desposeídos. Por eso, la campaña destinada a anular la eficacia propagandística de Marcos ha funcionado en diversos sectores, pero no afecta en quienes apoyan las motivaciones éticas de la resistencia."[48]



"En enero de 1999, Chiapas es, por concentrar tan agudamente el orbe de la desigualdad inmensa, el problema que jamás resolverán la represión y las tácticas del linchamiento informativo."[49]



El 1º de enero de 1994 a todos nos sorprendió la emergencia del EZLN; al principio, a muchos no nos quedó claro de qué se trataba. La primera Declaración de la Selva Lacandona no me gustó, la encontré muy sujeta a un estilo ya superado, muy voluntarista. Esa pretensión de avanzar militarmente sobre la ciudad de México e ir incorporando fuerzas en el camino; las fuerzas de una sociedad que se radicaliza. Eso y la declaración de guerra al Estado mexicano; todo me pareció muy delirante.

Luego, dos semanas después, aparece un texto que me pareció excelente: ¿De qué nos van a perdonar? Allí noté ya un cambio radical de énfasis. De la declaración de guerra se pasaba al diálogo con la sociedad, casi sin previo aviso. Y creo que a partir de ese texto y de las actitudes que lo acompañaban, el cese del fuego, por ejemplo, el zapatismo se convirtió en una argumentación política, moral y económica, pero sustentada en lo que ha impedido la posibilidad del arrasamiento militar: su calidad de representantes efectivos (más que simbolizan, representan) de la enorme pobreza y la enorme miseria. Esa marginación cobra de pronto voluntad y decisión argumentativa, y se presenta a exponer sus razones. Esto ha sido importantísimo. ¿Tú estarías de acuerdo en que hay un salto del lenguaje entre el primer manifiesto y ¿De qué nos van a perdonar?

Marcos: No sólo hay un salto del lenguaje, sino de todo el planteamiento político, incluso militar del EZLN. En términos muy sencillos: el EZLN se prepara para el 1º de enero pero no para el 2 de enero. No estaba entre nuestras expectativas, ni siquiera más delirantes, ora sí, que iban de los extremos: o la aniquilación del primer grupo de línea -como decimos nosotros- o el alzamiento de todo el pueblo para derrotar al tirano; se nos presentó una opción, ni siquiera intermedia, sino que no tenía que ver absolutamente con la otra. No estaba en nuestras expectativas. En la primera declaración se ve una lucha entre los planteamientos que vienen de una organización urbana, construida con los criterios de las organizaciones político-militares y de los movimientos de liberación nacional en los sesenta, y el ingrediente indígena, que contamina y permea el pensamiento del EZLN. El único grupo que podía decir “somos producto de quinientos años de lucha” es el indígena. De modo muy concreto: no se planteaba la toma del poder, eso sí ya estaba fuera de discusión, sino que se llamaba a uno de los poderes a asumir su papel, al Congreso de la Unión.



El EZLN sale el 1o. de enero, empieza la guerra y se encuentra con que el mundo no es el imaginado sino otra cosa. En todo caso, la virtud, si pudiéramos llamarla así, del EZLN es, desde entonces, haber sabido escuchar. Aunque tal vez uno de sus defectos es no haber reaccionado rápidamente a eso que escuchaba. En algunas partes lo hicimos rápido, en otras hemos tardado más. En ese momento, el EZLN dice: "aquí hay algo que no entendemos, algo nuevo", y con la intuición que teníamos la dirección del EZLN, los compañeros del comité y nosotros dijimos: ''Vamos a detenernos, aquí hay una cosa que no entendemos, que no previmos y para la que no nos preparamos. Lo principal es hablar y escuchar más'' [...] Por otro lado, nos encontramos un vacío. El EZLN no sólo apareció en enero del 94 como el que sacudía la conciencia nacional sobre la problemática indígena. Para muchos sectores llena un vacío de expectativas políticas de izquierda, y no me refiero a los que añoran siempre el asalto al Palacio de Invierno, ni a los sectores profesionales de la insurrección y la revolución. Me refiero a gente común y corriente, que además de la problemática indígena, esperaba que se generase una fuerza política que llenara un espacio que no llenaban ni la izquierda parlamentaria, ni incluso los grupos extralegales, que no son ilegales pero carecen de registro.

Carlos Monsiváis: ¿Tú hablarías aquí de un sentimiento utópico?

M: No lo diría así, pues como que es algo más espontáneo. Muchos que despiertan a la política ven que hay algo que no los llena. Y esto es novedoso. En este sentido, creo que generamos más expectativas de las que podíamos cumplir, desde que nos vieran como partido político o como los animadores de una cultura enquistada en los viejos patrones de los sesenta o setenta del antiimperialismo y la revolución mundial; todo eso por el lado de la izquierda. Y también recuperamos este problema que parecía olvidado, cuando menos por la clase política: el

problema de la ética. Empezamos un diálogo y descubrimos que hablábamos el mismo idioma. No nos preparamos para hablar, no estuvimos diez años en la montaña para hablar; nos preparamos para hacer una guerra, pero sabíamos hablar. Finalmente es lo que nos habían legado las comunidades indígenas del EZLN: hablar y escuchar la historia. En ese momento caemos en lo que muchos calificaron de delirio verbal [...]

CM: Creo que una de las grandes aportaciones de este movimiento es introducir a la discusión el tema del racismo como una de las características nacionales innegables.

M: Para nosotros la historia no ha acabado [...] la situación de las comunidades indígenas es insostenible. Allí se pueden producir guerrilleros, delincuentes, pero no su desaparición como indígenas. Se ha tratado de hacerles eso durante 500 años y no han podido [...] La nación dice: "No más; ya no quiero ser así". Y esto se debe aplicar a otros sectores minoritarios y no minoritarios: mujeres, jóvenes, homosexuales, lesbianas y transgéneros.[50]



"Si la modernidad la determina la americanización, ésta resulta todavía selectiva y muy superficial; si el criterio es cultural, es aún tímido el desarrollo de la enseñanza superior, y a ojos del gobierno y de la sociedad, las artes y las humanidades son casi representaciones simbólicas; si la determinación de este juicio es política, la concentración del poder y la mentalidad de quienes la ejercen no admiten siquiera asomos de democráticos; si la modernidad se juzga por las actitudes sexuales, el panorama es feudal en buena medida: nadie."[51]



"[...] hoy en México casi todo lo que aparece con el membrete de 'cultura popular' es el resultado de afanosas manipulaciones del proyecto imperial de la industria cultural [...]"

"Lo que entre nosotros ha habido con ese nombre 'cultura popular' es fruto de la voluntad de las clases dominantes y de las adaptaciones gozosas y anárquicas hechas por las masas a tal plan de dominio."[52]

Es reducida la conciencia política, pero el 68 da lugar a un paisaje de liberaciones artísticas y personales, de radicalización

y desenfado en poesía y narrativa, de rechazo de las adoraciones mezquinas de la tradición, de visiones utópicas, de revisión crítica de la cultura nacional. El estado de ánimo del 68, al sistematizarse, se convierte en la práctica cultural más concurrida, que encauzara programas de gobierno y acciones de la sociedad civil, y determinará muchas de las grandes transformaciones sociales [...]"[53]

"La modernización es, digamos, una sociedad computarizada pero inmóvil."[54]

"¿Cuánto falta en México para el pleno ejercicio de la democracia? Desde su prédica del frenesí que nada cambia ("La modernización es, digamos, una sociedad computarizada pero inmóvil"), la clase gobernante desprecia lo que ve o cree ver: masas ingobernables por irredimibles, masas indóciles y sumisas, masas regidas por el complicado matrimonio entre la obediencia y el relajo. En el otro extremo, quienes ejercen la democracia desde abajo y sin pedir permiso, amplían sus derechos ejerciéndolos."[55]

"Al país se le pondrá al día, a la altura de las exigencias tecnológicas, y quienes no se ajusten a los requisitos de crecimiento deberán aceptar la miseria como atributo de la premodernidad [...]"[56]

"Concedámoslo: El estado fuerte es dueño de toda la representación revolucionaria, está al frente de la educación escolar y de los niveles de interpretación de política, economía, sociedad. Sólo deja fuera, para quien le interese, la vida cotidiana [...] lo que haga el Pueblo cuando está desocupado es coto de caza de la industria cultural. Por eso el cine es elemento decisivo en la integración nacional y su importancia aumenta por su condición de intermediario entre un Estado victorioso y masas sin tradición democrática a quienes une visiblemente la educación sentimental."[57]



"¿Qué es sociedad civil y sociedad militar o sociedad gubernamental, o cuántas sociedades somos? 80 Hay quienes inclusive dicen, ¿por qué ahora le llaman sociedad civil a lo que antes se decía lisa y llanamente pueblo? [...] no creo que se pueda hablar de un divorcio entre Estado y sociedad como muchos sociólogos o politólogos lo hacen" 80 [...] Parte considerable del desastre urbano se debe a la patética desvinculación de grupos, sectores y clases, y a la falta de un idioma común, ajeno al muy atroz del consumismo y de la televisión comercial. El terremoto exige la rápida memorización de un vocabulario técnico (lo relativo al salvamento y a la construcción), y de un vocabulario teórico, al principio centrado en la expresión sociedad civil."[58]



"Ser moderno: apoyarse en las oportunidades del nacionalismo para hacer caso omiso de las limitaciones de lo nacional."[59]



Por años se libra una batalla explicita sobre el término revolucionario. El dilema es integral: ¿Cómo soportar a una sociedad municipal y espesa, y cómo no reconocer la brillantez de muchos logros estatales, cómo vivir la experimentación a la sombra de un gobierno que la desdecía, cómo contar o verificar los nuevos sentimientos, cómo no aceptar las consecuencias benéficas de la transformación y cómo no resistir al capitalismo cuyos primeros heraldos son militarotes y abogados de mentalidad rustica y depredadora?[60]



"A las marchas y las asambleas, a los júbilos y los resentimientos, los ordena el deseo de autonomía. A la gente (el pueblo) (las comunidades) le urge conducir sus propios destinos." Ya el paternalismo agotó sus persuasiones, y el ensueño del Progreso infinito ha resultado devastador."[61]



"A los movimientos sociales en el México de estos años les corresponde un paisaje político y económico en ruinas […] que

la CEPAL le diagnosticó a Latinoamérica, con los oprobios de la deuda externa, la inflación, el fracaso de las medidas para redistribuir el ingreso, la burocratización estatal, el desempleo, y les toca también oponerse al autoritarismo de viejo y de nuevo cuño, de los caciques y los tecnócratas."[62]

"¿Cómo ser modernos y por qué? A la pregunta, los movimientos sociales suelen responder con su práctica: para darle al crecimiento proporciones igualitarias, para no concentrar en unos cuantos las claves del conocimiento, para armonizar las contradicciones entre cultura laica y religiosidad popular, entre la tolerancia y odio a la heterodoxia, entre el amor a las tradiciones y la imposibilidad de retenerlas."[63]



"[...] me propuse acercarme a movimientos sociales, no para registrar toda la historia sino algunos fragmentos significativos de entrada libre a la historia o al presente, instantes de auge y tensión dramática, cuando de modo perceptible los protagonistas parecen imbuidos de la noción de Scott Fitzgerald: 'poder conservar simultáneamente en la cabeza dos ideas opuestas, y seguir funcionando. Admitir por ejemplo que las cosas no tiene remedio y mantenerse sin embargo decidido a cambiarlas."[64]



"El interés en participar va de la obtención de espacios de poder a las cuestiones ecológicas, académicas, de derechos de la mujer y de las minorías, de vida urbana. Sean espectaculares o modestos, los avances son reales. Entre otras cosas, esto se ha descubierto: "la crítica de la vida cotidiana implica concepciones y apreciaciones sobre la escala de la estructura social" (Henri Lefevbre). Lo cotidiano, negado o ignorado por muchísimo tiempo, es ahora con frecuencia el marco de la disidencia o la configuración de la alternativa, el terreno propicio donde el sujeto individual y los pequeños grupos ven con más claridad las funciones de la democracia en la sociedad global."[65]

Notas

1 "La fábula que estuvo a punto de sorprender a Dios", en *Nuevo catecismo para indios remisos.* México, Ediciones Era S.A., 2007, p. 16.

2 "Juchitán: ¡Ay, zapoteco, zapoteco, lengua que nos da la vida!", en *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza,* México, Ediciones Era S.A., 1987, p. 156.

3 "Es de ambiente", en *Que se abra esa puerta,* México, Editorial Paidós Mexicana S.A., 2010, p. 146.

4 "Es de ambiente", en *Que se abra esa puerta,* México, Editorial Paidós Mexicana S.A., 2010, p. 146.

5 "Notas sobre la cultura popular", en *Latin American Perspectives, Vol V Nº1* 1978, p. 98-118.

6 "El matrimonio", en *Imágenes de la tradición viva,* México, Editorial Fondo de Cultura, p. 419.

7 "Pero el divorcio, porque es pecado, no te lo doy)", en *Aires de Familia,* España, Editorial Anagrama S.A., 2006, p. 78.

8 "Fija la mirada en el aparato y ya no te interesarán las alternativas", en *Aires de familia,* España, Editorial Anagrama S.A., 2006, p. 221.

9 *No te me muevas, paisaje (sobre el cincuentenario del cine sonoro en México),* Azatlán 1, 1983.

10 *No te me muevas, paisaje (sobre el cincuentenario del cine sonoro en México),* Azatlán 1, 1983.

11 *Rostros del Cine Mexicano,* México, 1999, Editorial Américo Arte Editores con la colaboración del Consejo para la Cultura y las Artes (CONACULTA), p. 12.

12 *"No con un sollozo, sino entre disparos" (Notas sobre cultura Mexicana 1910 – 1968),* en Revista Iberoamericana 55, 148-49, (Julio-Diciembre), p. 734.

13 "Entrada Libre. Crónicas de la sociedad que se organiza", México, Ediciones Era S.A., 2001, p. 97.

14 "Cultura Urbana y Creación Intelectual: el caso mexicano", Edición The United Nations Univ., 1981, p. 22-23.

15 La Jornada, 19 de diciembre de 1988, *"Control y Condón. La Revolución Sexual Mexicana"* en Nueva Sociedad Nro. 109 Septiembre-Octubre, 1990, pp. 99-105.

16 "La contracultura (II): "Somos un chingo y seremos más" en *"Para un cuadro de costumbres. De cultura y vida cotidiana en los ochentas",* Cuadernos Políticos, número 57, México, D. F., Editorial Era, Mayo-Abril, 1989, pp. 84-100.

17 "El feminismo: la revolución inadvertida", en *"Control y Condón. La revolución Sexual Mexicana",* Nueva Sociedad, Nº 109, Septiembre-Octubre, 1990, pp. 99-105.

18 "El feminismo: la revolución inadvertida", en *"Control y Condón.*

La revolución Sexual Mexicana", Nueva Sociedad, Nº 109, Septiembre-Octubre, 1990, pp. 99-105.

19 "De cómo un día amaneció Pro-Vida con la novedad de vivir en una sociedad laica" en *"Debate feminista"*, Número 3, Septiembre, 1991.

20 "El Congreso de Chiapas: la chispa y la pradera" en *"Debate feminista",* Número 3, Septiembre, 1991.

21 "El segundo sexo": no se nace feminista" en "*Debate Feminista*", Número 20, Octubre, 1999.

22 "El segundo sexo": no se nace feminista" en *"Debate Feminista"*, Número 20, Octubre, 1999, pp. 165-173.

23 *Entrada Libre: crónicas de la sociedad que se organiza,* 2001, Ediciones Era S.A., México.

24 "Hacia el fin del milenio sin estremecimientos milenaristas" en *Paisaje de Batalla entre condones*, Septiembre, 1989.

25 "De las variedades de la experiencia homoerótica**"**, en "D*ebate Feminista",* Número 35, Abril, 2007.

26 "La provincia: "Si te quedas, aguántate", en "Debate Feminista", vol. 13, Número 26, p. 96.

27 "Los gays urbanos: del clóset como secreto celosamente guardado", en *Que se abra esa puerta,* México, Ediciones DF: Paidós Mexicana, 2010.

28 Paisaje de batalla entre condones en *Nexos,* Número 139, Julio, 1989.(Carlos Monsiváis, 1989).

29 "La oscuridad es luz suficiente" en *Que se abra esa puerta*, México, DF: Paidós Mexicana, 2010.

30 "Los gays urbanos: 'Los atraparon con las manos en el tacón'", en *Que se abra esa puerta,* México, DF: Paidós Mexicana, 2010.

31 "El norte de la República. De la masculinidad como refrendo social", en *Que se abra esa puerta,* México, DF: Paidós Mexicana, 2010.

32 "Los gays urbanos y la visibilidad", en *Que se abra esa puerta*, México, DF: Paidós Mexicana, 2010.

33 "Los gays urbanos y la visibilidad", en *Que se abra esa puerta*, México, DF: Paidós Mexicana, 2010.

34 "Los días del Terremoto", en *Entrada Libre: crónicas de la sociedad que se organiza*, 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 17.

35 *"No sin nosotros" Los días del terremoto 1985 – 2005*, México, Ediciones Era S.A., p. 64.

36 Escenas del paisaje Reconstruible, en *"No sin nosotros" Los días del terremoto 1985 – 2005*, México, Ediciones Era S.A., p. 92.

37 Lo marginal en el Centro, en *Entrada Libre: crónicas de la sociedad que se organiza*, 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 13.

38 "Allende: Las alamedas del porvenir", en *Aires de familia,* 2006, Editorial Anagrama S.A., España, p. 104.

39 "Allende: Las alamedas del porvenir", en *Aires de familia,* 2006,

Editorial Anagrama S.A., España, p. 104.

40 La organización llamada Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo (COCEI), situó a Juchitán como uno de los primeros municipios en México en ser gobernado por un partido de oposición. La COCEI fue un movimiento político integrado por estudiantes, campesinos, obreros y la población juchiteca, así como de otros pueblos aledaños. En sus primeras décadas la COCEI recibió el apoyo de importantes figuras intelectuales de la izquierda mexicana como: Elena Poniatowska, Carlos Monsiváis, Rosario Ibarra de Piedra y el pintor Francisco Toledo.

41 Crónica de Juchitán, en *Cuadernos Políticos,* Número 37, México, D.F., Editorial Era, Julio-Septiembre, 1983, pp. 46-55.

42 "Juchitán: Ay zapoteco, zapoteco, lengua que nos das la vida" en *Entrada Libre: crónicas de la sociedad que se organiza,* 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 151.

43 "Juchitán: Ay zapoteco, zapoteco, lengua que nos das la vida" en *Entrada Libre: crónicas de la sociedad que se organiza,* 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 151.

44 Crónica de Juchitán, en *Cuadernos Políticos,* Número 37, México, D.F., Editorial Era, Julio-Septiembre, 1983, pp. 46-55.

45 "Juchitán: Ay zapoteco, zapoteco, lengua que nos das la vida" en *Entrada Libre: crónicas de la sociedad que se organiza,* 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 151.

46 *Crónica de Juchitán,* en Cuadernos Políticos, Número 37, México, D.F., Editorial Era, Julio-Septiembre, 1983, pp. 46-55.

47 Entrevista de Carlos Monsiváis al Sub Comandante Marcos: *Marcos, "gran interlocutor" El diálogo persiste, Artículo Lunes 8 de enero, 2001, La Jornada.*

48 "¿A quién le tiene que pedir perdón?" en *Letras Libres,* Enero, 1999, pp. 46-48.

49 "¿A quién le tiene que pedir perdón?" en *Letras Libres,* Enero, 1999, pp. 46-48.

50 *Marcos, "gran interlocutor". El diálogo persiste*, Lunes 8 de Enero, 2001.

51 *Nueva Sociedad,* Nº 109, Septiembre-Octubre, 1990, pp. 99-105.

52 "Notas sobre cultura popular en México", en *Latin American Perspectives,* Vol. 5 Nº 1, Culture in theAge of Mass Media, 2005, JSTOR, p. 98.

53 *El 68: La tradición de la resistencia,* 2008, Ediciones Era S.A., México.

54 Prólogo, *Entrada Libre, Crónica de una sociedad que se organiza,* 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 11.

55 "Lo Marginal en el centro", en *Entrada Libre, Crónica de una sociedad que se organiza,* 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 11.

56 "Lo Marginal en el centro", en *Entrada Libre, Crónica de una sociedad que se organiza ,* 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 12.

57 *"No te muevas paisaje*", Escritos sobre el cine y el Imaginario Cinematográfico, en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVIII, Núm. 199, Abril-Junio 2002, pp. 283-301.

58 La sociedad civil, en *Cuadernos Políticos,* número 45, México, D.F., Ediciones Era S.A., Enero-Marzo, 1986, pp. 11-24.

59 "Ser moderno en México", en *No con un sollozo, sino entre disparos* (Notas sobrc cultura mexicana 1910-1968), p. 717.

60 "Ser moderno en México", en *No con un sollozo, sino entre disparos* (Notas sobre cultura mexicana 1910-1968), p. 723.

61 "Lo Marginal en el centro", en *Entrada Libre, Crónica de una sociedad que se organiza,* 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 11.

62 "Lo Marginal en el centro", en *Entrada Libre, Crónica de una sociedad que se organiza,* 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 12.

63 "Lo Marginal en el centro", en *Entrada Libre, Crónica de una sociedad que se organiza,* 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 12.

64 "Lo Marginal en el centro", en *Entrada Libre, Crónica de una sociedad que se organiz* , 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 15.

65 "Lo Marginal en el centro", en *Entrada Libre, Crónica de una sociedad que se organiza*, 2001, Ediciones Era S.A., México, p. 14.



Reseñas

MARCELA POCH

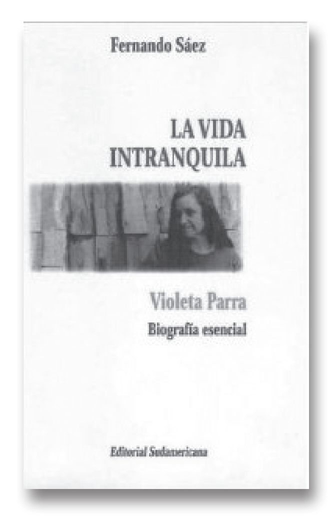


REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número Nº 13, 213 -217

"La vida intranquila. Violeta Parra. Biografía Esencial".

Autor: Fernando Sáez.
Ediciones Radio Universidad de Chile, 2010.

por **Ana María Baeza Carvallo**
Universidad de Chile
ambaeza.carvallo@yahoo.es



Sumergirse en una vida para elaborar una biografía implica –además de un trabajo investigativo de tipo documental– el seguimiento de una huella, situarse en la ausencia de alguien que ha desaparecido con el deseo y la necesidad de hacerla aparecer otra vez.

"La vida intranquila" del escritor Fernando Sáez reúne los fragmentos que le permiten rearmar una vez más la figura de Violeta Parra, entregando a partir de testimonios y registros de diversa índole un relato fluido y lleno de vida.

Con un tono al filo de la novela, su dinámica escritura se ajusta a los distintos matices de intensidad y a las contradicciones propias de una vida, respetando los vacíos que quedan, inevitablemente, la mayoría de las veces el texto no fuerza las respuestas.

Junto con Violeta aparece también la memoria de Chile, las vicisitudes políticas engarzadas a los avatares de la familia, tal como las recreó la autora en su *Autobiografía en Décimas*, cuando relata la cesantía del padre producto del mandato del presidente Carlos Ibáñez del Campo quien suprimió del ejército a todo el personal civil. Don Nicanor trabajaba como pro-

fesor primario para los conscriptos y el acontecimiento es relatado por Violeta como el inicio de la ruina familiar: la pobreza y el alcoholismo del padre. Es posible afirmar que este hecho marca la expulsión del paraíso de la infancia, condición de exilio que moviliza el proceso creativo, al decir de Kristeva, y que en Violeta Parra adquiere características tan particulares. Sáez recalca constantemente la tenacidad y el compromiso irrenunciable con el que la autora lleva a cabo esta tarea. De algún modo una pregunta fundamental que recorre el texto es la pregunta por las búsquedas artísticas de la sujeto creadora: "Me falta algo, no sé qué es. Lo busco y no lo encuentro. Seguramente no lo hallaré jamás" cita Sáez en el prólogo de 1999 también incluido en la edición de 2010.

Instalados así los (as) lectores (as) en la falta (y cuánta falta nos hace Violeta) iniciamos también con avidez un proceso de recuperación, sin embargo, este no tiene un comienzo feliz. En el primer capítulo de esta biografía encontramos una poco afortunada especulación acerca de esta búsqueda: "La belleza, elemento atrapado por la sensibilidad profunda de una mujer que se siente fea, es buscada con afán, rescatada y puesta en su lugar, aprisionada en su trabajo". Como ya se ha sugerido, y atendiendo a la perspectiva psicoanalítica el tema de la 'falta' es esencial para poner en marcha el deseo y por su puesto todo proceso de creación. Pero no es la primera vez que el impulso creador de una mujer se atribuye a la 'falta' de ciertos atributos de los que carece su feminidad. Por tantos años las motivaciones de la poesía de Mistral se relacionaron de manera lamentable con una 'falta' de hijos, con un no haber sido madre, es decir, en el código del sentido común de nuestra cultura con no haber llegado a ser una mujer completa. La belleza, es otro de los mandatos de nuestra cultura para que las mujeres puedan cumplir con el rol de convertirse en mujeres de verdad (así lo anuncia la publicidad del siglo XXI): objetos de deseo.

Ciertamente la productiva carencia que subyace a la obra de Violeta Parra es mucho más compleja. Leonidas Morales1 y Paula Miranda[2] han apuntado hacia las tensiones entre tradición y modernidad, entre espacio rural y espacio urbano y cómo estas tensiones configuran una experiencia de pérdida en el nivel de la subjetividad.

La muerte del padre, a pesar de los esfuerzos de Clarisa Sandoval para que

la familia no se desrielara, implica una dislocación y una disgregación. Nicanor es el primero en partir a Santiago para seguir su vocación por el estudio. Las cartas del hermano provocan profunda inquietud en Violeta quien un día, con apenas quince años, decide tomar el tren a la capital para buscarlo. Cuenta Sáez: "Estaban con Hilda cantando en Linares cuando tomó el tren para la capital, con lo puesto y la guirtarra, pidiéndole a la hermana que explicara a la madre la decisión" (33). Nicanor la instala en la casa de unos parientes y la inscribe en la Escuela Técnica Vocacional. Violeta entra en contacto con el grupo de Nicanor: Jorge Millas, Carlos Pedraza, Luis Oyarzún. Las conversaciones giraban en torno a la literatura y las inquietudes intelectuales de estos jóvenes. Violeta se sentía estimulada en este contexto. No cabe duda de que Nicanor jugó un papel fundamental en su desarrollo creativo y ella misma se refiere a él como el instigador de su autobiografía en décimas: "Muda triste y pensativa/ ayer me dejó mi hermano/ cuando me habló de un fulano/ muy famoso en poesía/ Fue grande sorpresa mía/ cuando me dijo, Violeta/ tú que sabís la treta/ de la versá popular/ princípiame a relatar/ tus penurias a lo pueta."[3] Al calor de los intercambios vitales e intelectuales con su hermano, Violeta adquiere la convicción militante de cumplir con una misión cultural destinada a recuperar ese mundo rural originario, cuyo desarraigo se experimenta desde el espacio urbano. Es a partir de aquí que tradición y creación se entrelazan en su obra. Sáez relata con acierto cómo es que Violeta Parra se convierte en Violeta Parra: "Es en el año 1953 cuando comienza la ardua tarea de recopilar, sin medios, sin estudios, con la pura fuerza del empeño y la convicción. Meses de trabajo y conocimiento fueron dando un cambio radical que se percibía también en su apariencia, como si se despojara y abjurara de toda banalidad y le fuera imposible aceptar la más pequeña impostura. Una especie de soberbia de quien posee una verdad se le fue encarnando. Era ella misma y a la vez no era más que una auténtica y absoluta representante de toda esa cultura que permanecía escondida". (58)

Junto con la elaboración de un mundo en el arte (y en sus múltiples expresiones), Violeta construye la dimensión irrevocable de su propia identidad. Sáez nos proporciona información sobre una gran cantidad de anécdotas, situaciones, amistades,

encuentros y desencuentros que nos permiten recorrerla en su riqueza de intuiciones, movimiento e irrenunciable libertad.

Ciertos hechos nos plantean preguntas que siguen siendo pertinentes para abordar una obra tan inagotable como la suya. Vale la pena citar un episodio que Sáez relata hacia el final de su biografía: una presentación de Violeta Parra en el Teatro Popular Israelita de Buenos Aires. Violeta había pedido a sus amigos el actor Lautaro Murua y el historiador Leopoldo Castedo que la presentaran al público. Castedo tuvo que completar la frustrante introducción de Lautaro Murua, quien solo se refirió a sus propios éxitos en el teatro y el cine casi sin mencionar a Violeta. Para compensar esta situación y con el propósito de deslumbrar al público, Castedo lanzó la frase que él mismo califica en sus memorias como 'gravísima frase en la que negaba su calidad de folklorista, porque, dije: " los folkloristas suelen disecar el alma del pueblo y Violeta es la encarnación misma del pueblo" (126). Esta frase terminó de enfurecer a Violeta quien, cuando se calmaron los aplausos, dijo: "Buena mierda de presentación. Uno habla hasta por los codos pero solo de él y el otro dice que no soy folklorista", lo que le atrajo aplausos aún más enfervorecidos.

El choque entre la mirada del letrado y la autopercepción que Violeta tiene de su propio trabajo es sumamente productivo a la hora de interrogar el estatuto de su obra. Está en juego el conflicto entre tradición y creación, oralidad y escritura, la historia de los modos en que la academia se ha acercado a las producciones culturales que no pertenecen al ámbito de la 'alta cultura', nos plantea también la reflexión sobre cómo esas expresiones se han posicionado en el campo cultural chileno. De acuerdo con el retrato que hace Sáez de este último, Castedo tal vez tuvo la intención de diferenciar la figura de Violeta Parra –que le parecía, desde sus códigos una figura con toda la legalidad de lo artístico ("cantante, guitarrista, pintora y tejedora, además de poeta", 126) de aquellas personalidades y grupos que producían canto campesino desde la ciudad, estilizando muchas veces estas manifestaciones para adaptarlas al gusto urbano. Con todo, estos otros artistas que optaron por caminos diferentes constituyeron un referente importante para Violeta que colaboró y rivalizó con ellos y juntos forjaron un público para la recepción de sus creaciones.

Queda claro en esta biografía que los espacios en los circuitos discográficos y radiofónicos que se le abrieron –aunque fueran limitados y siempre insuficientes– fueron compartidos y consolidados por la voz de todo un grupo de cultores del 'folclore', muchos de ellos igualmente comprometidos con la función política de valorizar el arte del pueblo, crear una identidad popular en concordancia con un proyecto político latinoamericanista: "Porque los pobres no tienen/ a dónde volver la vista,/ la vuelven hacia los cielos/ con la esperanza infinita/ de encontrar lo que su hermano/ en este mundo le quita, ¡palomita!" (125)

La relación de Violeta con aquel campo cultural es un aporte valioso de "La vida intranquila". Se trata de un texto cuya escritura logra transmitir la complejidad, intensidad y originalidad de este personaje fundamental de nuestra tradición artística. Sin embargo, en ocasiones los acontecimientos se hayan demasiado comprimidos, dejándonos con ganas de un desarrollo más extenso que incluyera también las fuentes de información. Esto último habría sido muy importante para contribuir a la labor de otros investigadores, permitiendo que el libro pudiera trascender la lectura de un público masivo para convertirse en importante referente de los estudios sobre el legado de Violeta Parra.

Notas

1 Violeta Parra: la última canción. Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2003.

2 "Décimas autobiografiadas de Violeta Parra: tejiendo diferencias". En Archivo Chile. Centro de Estudios Miguel Enríquez. Extraído el 6 de junio de 2011 desde http://www.archivochile.cl/Cultura_Arte_Educacion/vp/s/vpsobre0027.pdf

3 Décimas. Autobiografía en verso. Editorial Sudamericana, Santiago, 1998, p. 25.

REVISTA NOMADÍAS
Julio 2011, Número Nº 13, 218 - 222

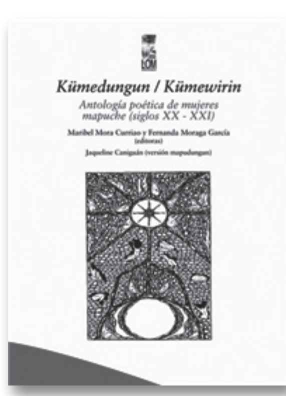
La poesía de mujeres mapuche: un nuevo paso hacia la construcción de una sociedad intercultural

Kümedungun/ Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)

Maribel Mora y Fernanda Moraga (editoras)
LOM ediciones, 2010

por **Andrea Salazar**
Universidad de Chile
andrea.doraemon@gmail.com

Comeré si me cantas
Y riegas esta memoria que se seca
No veo mi recuerdo
Es como si ya no viviera.
(Canto de Fausta,
protagonista de la película
La teta asustada[1])



Este *trawün* (encuentro) de poetas mujeres mapuche es una feliz instancia para celebrar. No solo por ser un cúmulo de excelentes piezas literarias, sino también porque la antología que comento viene a dar cuenta, en un solo elemento como es un libro, de la enorme complejidad del pueblo mapuche. El texto es una composición polifónica de voces y referencias que, desde la plástica, la crítica meta-literaria, el trabajo editorial, la lingüística y la poesía misma, nos habla de una nación que va mutando, actualizándose, transformándose y expandiéndose, como lo hacen todos los grupos humanos. Sin embargo, cuando una agrupación de personas se

confabula para hacer desaparecer a otra, la poesía estalla como un arma contra el olvido.

En *mapudungun* la antología se titula *Kümedungun / Kümewirin*, buen asunto/ hermosa escritura; este nombre responde a la necesidad de actualizar el término "poesía", ya que en otras obras contemporáneas se le ha ligado a su condición oral inicial aludiendo a los poetas como *"ülkantufe"* (cantante). *Kümedungun/ Kümewirin* nos presenta tres momentos del siglo XX y su prolongación hasta el presente; primeramente el prólogo-estudio de autoría de Maribel Mora da luces del cómo y cuándo esta idea surgió, indicando que su génesis se hallaría hace más de dos décadas atrás. En la primera sección, compuesta también por Maribel, se hace la revisión de antiguas obras de dos lingüistas de origen alemán, el misionero capuchino Félix José de Augusta y el gran filólogo Rodolfo Lenz, quienes estudiaron en profundidad la lengua y las costumbres mapuche desde fines del 1800, coincidiendo así con el periodo reduccionista que afectó al pueblo mapuche en ambas partes del Wallmapu a través de la promoción de las políticas públicas de blanqueamiento y radicación étnica propiciadas por los gobiernos de Chile y Argentina. Del mismo modo, se inspeccionan los estudios de Tomás Guevara y de Manuel Manquilef, cuya particularidad recae en ser uno de los primeros indígenas letrados que se dedicaron a teorizar sobre las representaciones culturales y sociales de su pueblo, asunto que es tratado con finura en la exposición que abre la primera sección. Como última fuente revisada, contamos con el trabajo realizado en Argentina por Berta Koessler Ilg, lo cual permite darnos cuenta de la extensión del territorio mapuche y la vitalidad de la lengua y las tradiciones que se vivían hace unas décadas atrás. De algunas obras de los/as mencionados/as autores se toman las transcripciones de cantos y expresiones de la literatura oral que otrora les fueron comunicados por "informantes" de origen mapuche; se hace una división sexo genérica para distinguir entre *ül* (canto) referidos por hombres y por mujeres, explicitando que en muchas ocasiones los *wentru ülkantufe* (cantantes hombres) adoptaban una voz femenina con el afán de expandir el acto comunicativo hacia el terreno de las mujeres, en un acto que hoy podríamos calificar como performativo, según se indica en el estudio. Es interesante el ejercicio de memoria realiza-

do por Maribel Mora, quien redacta este primer artículo crítico: nos habla desde un espacio comunitario, pasando a conformar un *inchiñ* (nosotros/as) que se reconoce mapuche o *champurria* (mestizo/a) en un momento histórico cultural que pone en jaque las descripciones autoritarias y univocales de la realidad mapuche, como ha(bía) sido la tónica en el tratamiento de esta temática caracterizada por observar la producción indígena simplemente como un objeto de estudio, incluyendo a los/as mismos/as productores. Esta recuperación del *inchiñ* se lleva a cabo a través de la declamación conscientemente política de los nombres de las y los antiguos mapuche, "quienes, siendo o no *ülkantufe,* dictaron y o cantaron los *ül* para la memoria" (2010, 43).

Las dos siguientes unidades de la antología observan el trabajo de mujeres poetas adentrada la segunda mitad del siglo XX y los estudios sobre este periodo corresponden a Fernanda Moraga. A través de una exhaustiva contextualización histórica, vamos comprendiendo las variantes geopolíticas que inciden en la producción cultural de la sociedad mapuche contemporánea en ambos lados de la cordillera y el proceso epistemológico de pasar a ser los/as informantes, en una actitud prioritariamente pasiva, a los/as propios/as sujetos actuantes dueños/as de una voz con la que problematizan la realidad autorizada. En la revisión de los años 70 y 80, nos encontramos con el sutil surgimiento de un grupo literario caracterizado por su diferencia étnica, espacio identitario desde donde construyen su poesía y se posicionan, muchos/as de ellos/as, como activistas políticos/as. Me parece muy acertado el acercamiento de Fernanda Moraga al fenómeno de la poesía mapuche, pues nos hace ver que esta producción sistemática no es un hecho aislado en esos años, sino una más de las encarnaciones del movimiento social mapuche y la reactivación de este grupo como colectivo organizado, para muchos, tendiente a la concreción de un proyecto político de mayores dimensiones: la formación de la nación mapuche autónoma y autodeterminada. Es así que el tono de algunos poemas está cargado de rabia e ironía, de un descontento profundo por el actuar de los gobiernos chilenos (incluida una pequeña dictadura por ahí) y las políticas estatales que castigan sin tregua a la gente de la tierra. El elemento de protesta política se haya presente en autoras como

María Teresa Panchillo y la alusión a su clásico “Calibre 2.568”; en otras como Rayeh Kvyeh y Miriam Torres, el reclamo por la imposición de la religión y la lengua en tiempos coloniales nos remite alegóricamente al despojo cometido contra los pueblos originarios en el presente.

A partir del análisis de la poesía compuesta por mujeres mapuche y de origen mapuche (con sus correspondientes adscripciones identitarias como *williche*, poetas de la Patagonia, mestizas, mapuche urbanas o *wariache*) generada a partir de los 90, es posible concebir la enorme presencia de la sociedad mapuche en la esfera pública chilena. Especialmente a partir de 1992 y la contra-celebración del Quinto Centenario de la conquista de América, la visibilización del pueblo mapuche en toda su complejidad y riqueza irrumpe en las ciudades; cifrándose en los grafitis callejeros, en el florecimiento copioso de organizaciones y agrupaciones político-culturales, en la cobertura mediática del mal llamado “conflicto mapuche”, vemos cómo la presencia porfiada de este colectivo pone contra la pared la blancura – autoasumida– chilena. Las diecisiete poetas convocadas en esta sección componen sus versos utilizando diversos registros y herramientas, problematizando el rol de la mujer mapuche, sumergiéndose en búsquedas metafísicas, contactándose con sus antepasados en un coro de voces *a capella*, como lo hacían los antiguos.

Creo que este libro es un aporte al desarrollo de un posicionamiento otro del conocimiento, desde una vereda en que los integrantes de los pueblos originarios son considerados sujetos de igual a igual. Lo anterior puede sonar muy básico, mas si recordamos a Marcela Legarde sabremos por qué la discriminación es un tópico permanente en la poética aquí reseñada: miradas en menos por ser mujeres, violentadas por ser indígenas y pasadas a llevar por pertenecer a las clases menos acomodadas. Relevo especialmente la posibilidad de la duda y del trabajo por elaborar que se desprende de esta obra, pues la leo propositiva e inquieta, como una invitación amistosa a aquellas personas mapuche o no mapuche que deseen participar de este *nütram* (conversación), para así ir avanzando juntos en la construcción de una sociedad respetuosa y libre de opresiones que se quiere intercultural, en donde los derechos educativos, lingüísticos, territoriales y un largo etcétera, sean considerados.

Notas

1 *La teta asustada* (2009) fue dirigida por Claudia Llosa y protagonizada por la actriz peruana Magaly Solier; el epígrafe corresponde a un canto en lengua quechua, parte del diálogo poético musical entre Fausta y su madre agonizante, al abrir la película.

Colaboraron en este número

Montserrat N. Arre Marfull es Licenciada en Historia (2009) por la Universidad de Chile, obteniendo su grado con la tesis *Esclavos en la Provincia de Coquimbo: espacios e identidad del afrochileno entre 1702 y 1820*. Con este trabajo fue premiada en categoría de pregrado en el concurso *Haz tu tesis en Cultura* del Consejo Nacional de la Cultura y de las Artes. El año 2010 ingresó al programa de Magíster en Historia en la misma universidad como becaria Conicyt y actualmente está trabajando en su tesis de Magíster cuyo tema será la infancia esclava en Coquimbo durante el siglo XVIII. Publicó en la revista digital *Nuevo Mundos Mundos Nuevos* en coautoría el artículo "Litigios por sevicia de negros y mulatos esclavos. Estrategias de "sobrevivencia social" en Chile colonial (s. XVIII)" y en la revista *Tiempo Histórico* el trabajo "Esclavos en Coquimbo. Espacios, identidad y doble dimensión de la servidumbre de origen africano (1702-1820)".

Núria Calafell Sala es Licenciada en Filología Hispánica (2004) y Doctora en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada (2010) por la Universidad Autónoma de Barcelona. Su tesis de doctorado se titula *La convulsión orgiástica del orden: sujeto, cuerpo y escritura en Armonía Somers y Alejandra Pizarnik*, y es la base de lo que luego han sido sus dos monografías: *Sujeto, cuerpo y lenguaje en los* Diarios *de Alejandra Pizarnik* (Córdoba, Babel, 2008) y *Armonía Somers. Por una ética de lo ex-céntrico* (Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2010). Actualmente colabora como investigadora en el grupo *Cuerpo y Textualidad* de la Universidad Autónoma de Barcelona y en *Instituciones, géneros y (des)construcciones de subjetividades femeninas* de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

Verónica González Pereira es Licenciada en Filosofía (2005) y Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política (2009) por la Universidad de Chile. Su tesis para optar al grado académico de licenciatura se tituló *Exotismo y sombra: sobre la noción de arte en el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, y para optar al grado académico de magíster presentó la tesis *Perdón por (no) querer decir. Derrida: Responsabilidad, secreto y literatura*. En el año 2006 participó en el Grupo de Estudios Emmanuel Lévinas (GEEL), con sede en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Es miembro, en calidad de ayudante, de la Cátedra

UNESCO de Filosofía-Chile y del equipo de investigación del Proyecto FONDECYT Nº 1100237, titulado *Filosofía, literatura y género: la escritura de Simone de Beauvoir*, cuya investigadora responsable es Olga Grau. El área de investigación actual a la que se dedica vincula filosofía, ética y literatura a partir del pensamiento francés contemporáneo, realizando diversas publicaciones y ponencias en congresos sobre estas temáticas.

Lucía María De Leone es egresada de la carrera de Letras, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente es becaria de posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), y realiza su doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Su lugar de trabajo es el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) y su tesis gira en torno de los modos de construcción de la autoría en un corpus de escritoras y periodistas argentinas en tres períodos del siglo XX, entre ellas, María Moreno. Asimismo, es investigadora tesista en tres proyectos de investigación: uno sobre teoría literaria y formas de pensar la literatura, con sede de trabajo en el Instituto de Literatura Hispanoamericana (ILH) de la UBA; otro, dedicado a estudiar los modos de construcción de los cuerpos "al margen" de la normatividad política y sociocultural, y un tercero, que versa sobre género, derecho y representaciones, radicados los dos últimos en IIEGE. Ha publicado artículos en revistas académicas especializadas. Es además la auxiliar de redacción de *Mora*, revista del IIEGE.

Andrea Jeftanovic es Socióloga de la Universidad Católica de Chile y Doctora en Literatura Hispanoamericana de la Universidad de California, Berkeley. Es docente universitaria, investigadora, dirige talleres de narrativa y escribe guiones. Ha publicado la novela *Escenario de Guerra* (Alfaguara, 2000) que obtuvo los premios Juegos Literarios Gabriela Mistral, Consejo Nacional del Libro 2001 y Premio Municipal, un libro de relatos *Monólogos en fuga* (Sarita Cartonera, 2006), la novela *Geografía de la lengua* (Uqbar Editores, 2007) y el libro de memorias *Conversaciones con Isidora Aguirre* (Frontera Sur, 2009).

Inger Flem es estudiante de 4° año de Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Chile y Diplomada en Estudios de Género del Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina (CEGECAL), Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

Sergio Rojas es Licenciado en Filosofía (1989) y Magíster en Filosofía (1995) por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Doctor en Literatura (2006) de la Universidad de Chile). Es Director del Grupo de Estudios de Filosofía de Fondecyt y del área de Estética del Departamento de Teoría de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile, académico del Programa de Magíster en Teoría e Historia del Arte y miembro del Doctorado en Filosofía con mención en Estética de la misma universidad. Entre 2001 y 2006 fue director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis. Ha dictado cursos y conferencias en varias instituciones chilenas y extranjeras. Es autor de diversas publicaciones, entre las que destacan los libros *Materiales para una historia de la subjetividad* y *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*, entre otros.

Carla Peñaloza Palma es Licenciada en Historia, Licenciada en Sociología y Magister en Historia de Chile por la Universidad de Chile. Obtuvo el grado de Magister con la tesis *En el nombre de los ausentes: el rol de las mujeres en la transmisión de la memoria de los detenidos desaparecidos, Chile 1973-2003*, dirigida por la Profesora María Eugenia Horvitz. Doctora (c) Historia de América, con la tesis *Memorias de la vida y la muerte: de la represión a la justicia en Chile, 1973-2010*, dirigida por la Doctora Pilar García Jordán, Universitat de Barcelona. Actualmente es académica de la Facultad de Filosofía y Humanidades, del Centro de Estudios de Género y del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. Asimismo es Coordinadora Académica del programa de Educación Continua del Magisterio de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y Miembro del Comité Editorial de la Revista Nomadías.

Enrique Antileo Baeza es Antropólogo Social de la Universidad de Chile (2008), con la tesis *Reflexiones de organizaciones mapuches en torno a la problemática de la urbanidad.* Actualmente es estudiante de Magister en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Además es dirigente de la Organización Mapuche Meli Wixan Mapu de Santiago. Ha trabajado en actividades de extensión en distintas universidades (Arcis, Academia de Humanismo Cristiano, Universidad Alberto Hurtado), difundiendo la historia del pueblo mapuche y analizando la política actual de su movimiento.

Kamal Cumsille M. es Doctor © en Filosofía, Mención Filosofía Moral y Política, Universidad de Chile. Académico del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Sus líneas de investigación abarcan la filosofía política árabe clásica (especialmente Alfarabi, Averroes e IbnJaldún) y filosofía política contemporánea (especialmente Leo Strauss, Benjamin, Arendt, Foucault y Agamben). Actualmente desarrolla su investigación de tesis doctoral sobre la definición del hombre en la filosofía política islámica y su actualidad, con el objeto de trazar una "arqueología de la inoperosidad", intentando situar en los comienzos de la filosofía política islámica (con Alfarabi), aquello que Agamben lee exclusivamente en Averroes.

Marisol Vera Giusti es fundadora, gerente general y directora de la Editorial independiente Cuarto Propio que, durante sus 27 años de trayectoria, ha publicado importantes obras de Gonzalo Millán, Diamela Eltit, Carla Cordua, Pedro Lemebel, Claudio Bertoni y Nelly Richard, entre otros. También es fundadora e integrante del Consejo Editorial de la Revista Nomadías.

María Soledad Falabella Luco trabaja desde la academia y la sociedad civil temas teórico-metodológicos sobre el cuerpo, performance, género, historia de las ideas en América Latina con una perspectiva crítica que busca problematizar su enseñanza y la cultura. Es Directora de ESE:O organización comprometida con la promoción de la justicia social y los derechos humanos a través de la escritura como ejercicio crítico (www.eseo.cl). Libros de los que es autora o contribuye: *Mi cuento vivo con la huerta de Lucila…* (Cuarto Propio, 2010), *Enseñanza universitaria sobre género y sexualidades en América, Chile, China, México y Sudáfrica* (Teseo, Buenos Aires, 2010), *Hilando en la Memoria. Epu rupa.* (Cuarto Propio, 2009), *Cantando la infancia, Chile y la tierra americana. Antología Poética de Gabriela Mistral para niñas y niños de cuatro a seis años de edad* (MINEDUC, 2007), *Hilando en la Memoria: Curriao, Huinao, Millapan, Manquepillan, Panchillo, Pinda, Rupailaf* (Cuarto Propio, 2006), *"¿Qué será de Chile en el Cielo?"* Poema de Chile *de Gabriela Mistral* (LOM, Santiago, 2003).

Manuel Alejandro Durán Sandoval es Licenciado en Historia por la Universidad de Chile, con la tesis *Autoridad Escritura y Misticismo en la Vida y Obra de Hildegard Von Bingen*. Magíster en Género y Estudios Culturales (CEGECAL) Universidad de Chile, con la tesis *Higienismo, cuerpo y espacio Discursos e Imágenes*

sobre el Cuerpo Femenino en las Teorías Científicas e Higienistas. Chile Siglos XIX-XX, Becario CONICYT y Candidato a Doctor en el Programa de doctorado en Estudios Americanos Universidad de Santiago de Chile.

Kemy Oyarzún es Magíster en Literatura, Universidad de California y Philosophy Doctor. (Ph. D.), Universidad de California. Es académica de la Universidad de Chile del Departamento de Literatura y del Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina (CEGECAL). Senadora universitaria desde 2009. Es una de las fundadoras de la Revista Nomadías y su actual Directora. Posee una amplia trayectoria académica y de investigación, dirigiendo proyectos auspiciados por importantes instituciones y fondos nacionales e internacionales. Ha publicado los libros: *Pulsiones Estética: Escritura de Mujeres en Chile* (Editorial Cuarto Propio, 2004), *Labores de Género: Modelo para rearmar el trabajo* (Editorial GENERAM. Santiago, 2006), *La memoria de las mujeres. Un conocimiento excluido de la historia*, coeditora Raquel Olea (Editorial Cuarto Propio, 2005) entre otros.

Ana María Baeza Carvallo es Licenciada en Letras por la Pontificia Universidad Católica de Chile con la tesina: *El lenguaje disidente de Pedro Lemebel. Género y textualidad en 'La noche de los visones'*. Doctora en Literatura Chilena e Hispanoamericana de la Universidad de Chile y Docente en el Departamento de Literatura de la misma Universidad. Investigadora en las áreas de Literatura Hispanoamericana, Género y Estudios Culturales. Autora del ensayo *'No ser más la bella muerta' Erotismo y constitución de sujeto en la poesía de Delmira Agustini, Teresa Wilms Montt y Clara Lair*. Autora del libro de poesía infantil *Pablo, décimas por la infancia de Pablo Neruda*, (Editorial MN, Santiago, 2009).

Andrea Salazar Vega es Licenciada en Literatura (2008) por la Universidad de Chile, con la tesis *ÜL LALAY (EL CANTO NO MUERE) Oralidad en la poesía mapuche: Huenuñir, Aillapán y Añiñir.* Estudiante de Magíster en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile. Sus investigaciones circulan por los campos de los estudios culturales, lingüística, y estudios de género, orientados en la revitalización lingüística y cultural del pueblo mapuche.

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

Alcance y política Editorial

La Revista *Nomadías,* fundada en 1995, está adscrita a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
Esta Revista aparece con regularidad dos veces al año, en los meses de julio y noviembre. Publica textos inéditos, en español y consta de 6 secciones estables sobre temáticas culturales referidas a mujeres, sexualidades y géneros:

- **Artículos**: Es un espacio interdisciplinario en el que se publican estudios académicos sometidos a referato entre pares, en las áreas propias de la revista.
- **Campo Abierto**: Recoge textos aceptados por el comité editorial.
- **Dossier**: Consiste en invitar a un autor/a a elaborar un "caso" paradigmático sobre la base de recortes, documentos y relatos breves.
- **Palabra Tomada:** Esta sección de la Revista presenta una entrevista realizada a alguna mujer del mundo de la cultura.
- **Antologías**: Esta sección invita a elaborar una selección propia de textos no canónicos en las temáticas propuestas por la Revista.
- **Reseñas**: Consiste en reseñas bibliográficas de obras de reciente publicación asociadas a los ámbitos tomados por la Revista.

Forma y preparación de los manuscritos a presentar

1) Formato: El autor/a titulará su trabajo de la forma más breve posible, sin nombre ni filiación; e indicará, en documento aparte, nombre, institución a la que pertenece, dirección postal y electrónica. El texto no deberá exceder de 25 páginas (21.5 x 27 cm) mecanografiadas a espacio y medio, incluyendo notas, bibliografía y anexos.

2) Presentación del texto: Formalmente, el texto debe ajustarse, en lo posible, a las normas establecidas por *MLA Style Manual* 2003 a excepción de lo especificado. Las eventuales notas de contenido o de comentario bibliográfico deberán aparecer a pie de página. Las referencias bibliográficas de las citas textuales, indirectas y remisiones, deberán señalarse entre paréntesis indicando apellido del autor, año de la publicación y páginas (Déotte, 1998, 151) o, en el caso de que se indique claramente en el texto el autor de la fuente, sólo el número de páginas. En el caso de trabajar con varias obras de un mismo autor, publicadas el mismo año, se agregará la letra distintiva en cursivas, indicada en la bibliografía (Beauvvoir, 2003*A*, 29). Especificamos a continuación algunos usos:

Una fuente con dos autores: (Rioseco y Rojas, 2006, 45). **Una fuente con más de tres autores:** (Azama et al., 1998 113-32). **Citando una fuente indirecta:** (Cit. en Marchant, 2000, 206). **Citando obras literarias:** (Wolff 321; esc. 2).

Citas textuales e intratextuales

Las citas breves, cuando no sobrepasen cuatro líneas, deberán ir entre comillas en el texto. Las más extensas deberán ir en párrafos marcados por medio de la sangría de cinco espacios en ambos márgenes. Al final debe colocarse la referencia bibliográfica según las indicaciones señaladas en el punto anterior. Ejemplos:

Como señala Marguerite Duras, "Debiera existir una escritura de lo no escrito. Un día existirá. Una escritura breve, sin gramática, una escritura de palabras solas." (2000, 73).

Como señala Marguerite Duras en *Escribir*:

> Uno desearía llegar a algún lugar con esta emoción. Escribir por fuera quizá, con sólo describir quizá, describir las cosas que están ahí, presentes. No inventar otras. No inventar nada, ningún detalle. No inventar en absoluto. Nada y todo. No acompañar a la muerte. Que la dejen, por fin, que no la miren de ese lado, por una vez. (2000, 72).

Las comillas de las citas y las llamadas a pie de página que se refieran a comentarios, explicaciones o notas bibliográficas, se anotarán de la siguiente manera:

"Escribir por fuera quizá, con sólo describir quizá, […]" (72). ...problema que ha sido objeto de extensa bibliografía.[2]

Bibliografía

La bibliografía, al final del texto, deberá incluir sólo las obras efectivamente citadas. A continuación se indicarán las principales modalidades de citación en ejemplos.

a) Cita de libros

Debe incluir los datos en el orden y formato que sigue: Apellido del autor, nombre. *Título del libro* (cursivas). Lugar de publicación: Editorial, año.

Ejemplos:

Autor individual:

de Beauvoir, Simone. *La mujer rota*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

Mención año primera edición:

Donoso, José. *El obsceno pájaro de la noche.* 1970. Santiago: Alfaguara, 1997.

Obra de dos autores:

Rioseco, Luz y Ximena Rojas. *Corte Penal internacional: desafíos en materia de justicia de género en la región.* Santiago de Chile: Corporación Domos, 2006.

Obras de varios autores:

Azama, Michel, et al. *Dramaturgia Francesa Contemporánea.* Santiago de Chile: Cuarto Propio, 1998.

Editor o compilador:

De Rokha, Winétt. *Winétt de Rokha.* Ed. Javier Bello. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2008.

Casullo, Nicolás, comp. *La remoción de lo moderno*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991.

Traductor:

Lispector, Clarice. *Lazos de familia.* Trad. Cristina Peri Rossi. Barcelona: Montesinos, 1988.

Capítulos de libros:

Foucault, Michel. "Las regularidades discursivas." *La Arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2002, 50-64.

Tesis no publicada:

Suárez, Mariana Liberta. "Dos veces mujer: representación del sujeto femenino en la novela hispanoamericana finisecular escrita por mujeres."Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2002.

b) Cita de artículo en revistas y publicaciones periódicas.

Debe incluir los datos en el orden y formato que sigue: Apellido del autor, nombre. Título del artículo (entre comillas). Nombre de la revista (cursiva) volumen/número (año de publicación): páginas.

Artículo en revista:

Invernizzi, Lucía. "Imágenes de mujeres en testamentos chilenos del siglo XVII." *Revista Chilena de Literatura*. 61 (2002): 21-37.

c) Cita de publicaciones electrónicas

Debe incluir los datos en el orden y formato que sigue: Apellido del autor, nombre. Título del artículo (entre comillas). Nombre del sitio (cursiva). Fecha de publicación o última actualización Indicación URL.

Ejemplo:

Villoro, Juan. "El cielo artificial." *MEXartes-berlín.de* Septiembre-diciembre 2002 http://www.mexartes-berlin.de/esp/02/villoro-print.html

Envío de artículos

Las colaboraciones se enviarán sin nombre ni filiación en cualquier versión de Microsoft Word para Windows. Deben incluir una síntesis de su contenido en castellano y un abstract en inglés que no exceda las 10 líneas. El autor debe sugerir, además, las 4 palabras-clave de su artículo y traducirlas al inglés. El envío debe indicar, en documento aparte, el nombre del autor, el título del trabajo, la institución a la que pertenece, su dirección electrónica. Se informará a los autores en el caso de que sus artículos sean o no publicados. El autor recibirá un ejemplar del número en que aparece su artículo y las separatas correspondientes.

Para el envío de los artículos, dirigirse a:

Kemy Oyarzún,
Directora, Revista *Nomadías*,
Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, 3er piso of. 9.
Ñuñoa, Santiago de Chile.

E-mails: koyarzun@gmail.com / revistanomadias@gmail.com